# السينما والقيم (*)



الدكتور محمود السيد
وزير الثقافة

أيتها الأخوات، أيها الأخوة،

أحييكم أطيب تحية، وأرحب بكم أجمل ترحيب في بلادكم سورية، سورية الأصالة والقيم والمبادئ الإنسانية والتي ما عرفت في تاريخها ماضياً، ولا تعرف حاضراً، ولن تعرف في توجهها نحو المستقبل إلا المحبة منطلقاً والتآخي ديدناً وخير الإنسان في كل زمان ومكان غايةً وهدفاً. وإنه لشرف كبير لي أن أنوب عن السيّد الرئيس بشار الأسد، رئيس الجمهورية، في افتتاح أعمال هذا المهرجان الذي يعقد برعايته الكريمة، كما يطيب لي أن أنقل إليكم تحياته وتمنياته بأن

* كلمة السيد وزير الثقافة محمود السيد في افتتاح مهرجان دمشق السينمائي الدولي ٢٠٠٣/١٢/٦.

يحقق المهرجان الأهداف المرسومة له. وأتمنى لضيوفنا الأكارم طيب الإقامة وللمشاركين في المهرجان كافة التوفيق والنجاح في إنجاز الأعمال.

ولئن كانت سورية في ملتقانا السينمائي هذا تحتضن العالم، وتفتح صدرها لاستقبال الأشقاء والأصدقاء من مختلف أنحاء العالم فإن ذلك يجيء انسجاماً مع جبلتها الخيّرة وطبيعتها الإنسانية الحانية وتراثها الحضاري الممتد الجذور في أعماق التاريخ احتراماً للكرامة الإنسانية وتقديراً للعقول المبدعة، وتوقاً إلى كل ما هو جميل وراقٍ وسامٍ في هذي الحياة.

ولقد أرسى باني سورية الحديثة القائد الخالد حافظ الأسد دعامات نهضة المجتمع وتقدمه على بناء الإنسان الحضاري المنفتح على العصر، على أن هذا البناء أساس لكل تنمية وهدف لها في الوقت نفسه بغية بناء مستقبل أفضل، إذ يقول: «إن الأمة التي تبني الإنسان المتسلح بالعلم والمعرفة والمتمتع بالوعي الاجتماعي والمتحمل للمسؤولية والمدرك لأهمية التواصل الحضاري والإنساني تمتلك السلاح الأمضى، وتبني المستقبل الأفضل».

وهذا ما عززه السيد الرئيس بشار الأسد في مسيرة التطوير والتحديث التي يقودها بكل كفاية وألق واقتدار إلى حيث مجد الأمة وعزتها وكبرياؤها وانفتاحها على العالم، وهي تحمل رسالة المحبة والسلام الشامل والعادل، فلنستمع إليه يقول: «إن سورية التي انتشر عبرها الإسلام، كما انتشرت عبرها المسيحية إلى أرجاء العالم كله، والتي قامت فيها أقدم حضارات العالم، يرنو شعبها اليوم بثقة وأمل إلى مستقبلٍ مشرقٍ ملؤه السلام والوئام».

أيتها الأخوات، أيها الأخوة:

إن التطوير الذي تبناه السيد الرئيس إنما هو منهج تفكير وقد دعا سيادته إلى منهج عمل موازٍ له لتحقيق الأهداف المنشودة. وإن التاريخ في جوهره ما هو إلا دروس وعبر يستفيد منها الإنسان في العمل من أجل ما هو خير للبشرية ونافع لأجيالها القادمة وما هو في مصلحة متطلبات العصر الذي نحيا تحت ظلاله، إلا أن مصلحة المستقبل الذي تريده جميع الشعوب لا يمكن أن يتحقق إلا على أساس الصداقة والتعاون والاحترام المتبادل بين الشعوب وزوال السيطرة والاستغلال والظلم والهيمنة والاستعلاء.

وثمة تنافس في هذا العالم في مجال الفكر، ذلك لأن للفكر مفعولاً لا يقل خطراً وخطورةً عن أي تنافس آخر، نظراً لأن الأفكار هي محركة الأفعال والمحرضة على الأعمال خيراً أو شراً. وعلينا أن نكافح الأفكار الشريرة ودعاتها ومناصريها، وأن نناصر الأفكار الخيرة في كل زمان ومكان، بغية إيجاد عالم يسوده العدل والسلام والمساواة بين الشعوب، عالم ينتفي منه العدوان والاستغلال والظلم وتسلط الأقوياء على الضعفاء.

ولما كانت السينما وسيلة مهمة من وسائل اكتساب المعرفة وهي قادرة على أن تفتح أمام الفكر آفاقاً جديدة، كان لزاماً عليها أن تفضح تناقضات العالم الراهن لأن الواقعية في السينما غير ممكنة إلا عند مواجهتها وقائع العالم الحالي، وعلى المشروعات السينمائية الوطنية والقومية والعالمية أن تتحمل مسؤولية إعادة روح الحوار الإنساني إلى فن السينما ليكون موازياً للحداثة التقنية ومناسباً لتغيير الطقوس السينمائية في الحياة الإنسانية، ذلك لأن في أنسنة فن السينما أنسنة للمجتمع البشري.

وغني عن البيان أن الفن السينمائي هو الفن الأقرب إلى تلقائية الحياة وعفويتها والألصق بالثقافة الشعبية، وينبغي لهذا الفن إنتاجاً وعرضاً أن يظل لصيقاً بهذه الثقافة، وأن يكون أداة تخدم الإنسان ومثله العليا في إطار من التفاهم والمحبة والسلام بين الشعوب.

بيدَ أن الوصول إلى هذا الهدف يتطلب الوعي والالتزام، وعلينا نحن العاملين في المجال الثقافي بمختلف ضروبه وأبعاده وأطيافه أن نجعل الكلمة فعلاً متعدياً، فعلاً يغيِّر ملامح الواقع ويجعله أكثر إنسانية، ذلك لأن الفعل ذا البعد الإنساني، الفعل المقاوم إنما هدفه واحد ألا وهو الوعي باعتباره الجسر بين الكلمة والفعل، أو الممر الذي يسمح بتحويل المنطوق إلى مفعول، ومعركة الوعي ليست واقعة في حرب نظامية ننتصر فيها ونرتاح، أو ننهزم فيها ونستسلم، وإنما هي حرب مواقع على حدّ تعبير المفكر العربي الموسوعي إدوارد سعيد، فيها تقدم وتعثر، فإذا خسرنا موقعاً اليوم فقد نسترجعه غداً أو نتخذ من آخر مركز قيادة في حركة من الكرّ والفرّ لا تهدأ ولا تنتهي، ولا يكون طريق المقاومة للتحديات طريقاً فعّالاً إلا إذا كان ممتداً امتداد الأفق.

أيتها الأخوات، أيها الأخوة:

لما كنا نعيش في ظلال عولمة لا تعترف بالحدود بين المجتمعات والثقافات، عولمة ترمي إلى الهيمنة، هيمنة الأقوياء على الضعفاء، ومن الصعوبة بمكان التصدي لأساليبها؛ ألم يقل «هوغو»: «قد نستطيع مقاومة غزو السلاح بسهولة، ولكننا لا نستطيع إلا بصعوبة مقاومة غزو الأفكار». ومن هنا كان الحفاظ على الخصوصية الثقافية واجباً علينا جميعاً، إضافةً إلى التحلي بروح النقد وممارسته على أن يكون نقدنا على تماس مع قضايا المجتمع الإنساني، انطلاقاً من ربط الفن بالحياة والنص بالمعيش والكلمة بالفعل، وما أمر أن ينأى النقد عن هموم الإنسان في هذا العالم ومعاناته!

ومن الملاحظ أن ثمة أفلاماً سينمائية تركز على الأهداف النفسية أكثر مما تركز على الحاجات الإنسانية، وهذا ما أدى إلى استخدام المضمون العاطفي نصاً وصورةً أكثر من المضمون العقلاني، كما أن مضمون الأفلام المستوردة في الأعم الأغلب إنما يتمثل في الترفيه وتمجيد العنف والنزعة إلى العدوان وتقديم الجريمة والمغامرات البوليسية واستثارة الغرائز وتنمية التفكير الخرافي والدعوة إلى أن الدنيا مسألة حظوظ، إضافةً إلى سيرورة قيم الاستهلاك.



وها هي ذي شهادة من أهل الدار، شهادة الممثل الشاب الأمريكي «إدوارد نورتون» عن واقع السينما في عالمنا المعاصر، وهي شهادةٌ من نجم مشهود له في الأوساط السينمائية ومرشح لنيل جوائز أوسكار نظراً لنجوميته اللامعة جداً في فيلم «التاريخ الأمريكي» الذي أدى بطولته، كما أنه بطل الفيلم الأمريكي «السطو الإيطالي» ومخرج فيلم «الاحتفاظ بالإيمان»، فلنستمع إليه يقول:

«إنني أرى أن السينما تجرد الحياة من الشاعرية تماماً في وقتنا الحالي، فالعنف أصبح مسألة طبيعية والقتل أيضاً. وأما المشاعر السامية فاختفت من فوق الشاشة لتحل الخيانة مكان الحب والإخلاص، إننا نعيش في زمن يلغي القيم، ويشجع المرء على تنمية غرائزه الحيوانية البشعة، والسينما تعكس هذا الواقع الاجتماعي بصدق يفوق حد المعقول في رأيي».

ويتابع قائلاً: «لذا يمكنك أن ترى كيف بُنيَ فيلمي «الاحتفاظ بالإيمان» على

أسس المحبة وروح المرح وصدق الأحاسيس عند الرجل والمرأة في إطار العائلة وبين الأصدقاء. وكون الفيلم قد نجح أثبت لي مدى حاجة الجمهور العريض لمشاهدة شيء يتعدى الواقع اليومي الصعب، ويرفع من معنوياته، ويعيد إليه الثقة بالمبادئ والقيم السامية، وهذا ما أنادي به بالنسبة إلى سينما المستقبل».

ومن المؤلم حقّاً أن ما تشتمل عليه بعض تلك الأفلام من افتئات وتزوير وتقديم الصورة المشوهة عن العربي إنما هي أمور واضحة، وما فيلم علاء الدين للرسوم المتحركة وقد نال جائزة الأوسكار إلا أنموذج صارخ عن هذا التشويه، وإننا جميعاً نتذكر كلمات مقدمة هذا الفيلم: «أنا قادمٌ من أرض بعيدة، من مكان بعيد، حيث تجوبُ قوافلُ الجمال، وحيث يقطعونَ أذُنيك إذا لم يعجبهم وجهكَ، وهذا عملٌ بربريٌ، ولكنه بيتي!».

ولقد درس الباحث الدكتور «جاك شاهين» مضمون حوالي ألف فيلم سينمائي أنتجتها هوليود، وقد تبدى من خلالها كيفية تنميط صورة العرب في هذه الأفلام، فكانت النتيجة أن العربي هو ذلك الإرهابي المحب للنساء، الغني المبذر والذي يملك النفط، وازداد هذا النمط ضراوةً وقساوةً على العرب بصورة عامة وعلى الإسلام بصورة خاصة بعد حادثة ١١ أيلول، وبعد هذه الحادثة أصبح لدى مؤسسة الاستشراق في أمريكا أمثلة واقعية وحية عن الصورة النمطية للشرق والشرق العربي. وبدلاً من العمل ومن خلال الفكر على نزع صورة الشرق في العقل الغربي جاءت حادثة ١١ أيلول لتعطي البعد التطبيقي لما كان نظرياً، ولتكتمل الصورة في بعديها النظري والعملي، وهذا ما يتطلب جهوداً مضاعفة لتبيان الحقائق في منأى عن كل تشويه وتزييف بطريق العقلنة والحوار الهادئ.

أيَّتها الأخوات، أيُّها الأخوة:

إن ثمة دراسات أكاديمية هدفت إلى تحليل محتوى الأفلام الأجنبية المبثوثة عبر السينما والتلفزة، ومنها دراسات تمت في كلية الإعلام بجامعة القاهرة والمجلس العربي للطفولة والتنمية، أبانت أن نسبة الأفلام المستوردة من أمريكا تفوق نسبتها من أي بلد آخر، وأن ثمة غياباً كبيراً للإنتاج المحلي العربي لأفلام الأطفال لاسيما الرسوم المتحركة التي يتلهف الأطفال لرؤيتها، إذ إن أفلام الرسوم

المتحركة المتوافرة بالعربية مترجمة، وهذا يدل على مدى الخطر الذي يتعرض له أطفالنا في تكوين شخصياتهم وتماسك انتماءاتهم، لأن الأفلام تقدم لهم ألواناً من العالم تؤثر تأثيراً كبيراً في شخصياتهم، وتخاطب فيهم اللاوعي فتتغلغل في أعماق نفوسهم عبر أقنية عاطفية، وتتغلب الاتجاهات الغربية على محاولات الأهل العرب في تكوين القيم العربية لدى أطفالهم، لأن الأولى تدخل عالم الأطفال عبر الإعلام والثانية عبر النصح والكلام.

ومحاولات تغييب الوعي هي من أبرز ما ترمي إليه الأفلام المنتجة للأطفال، كما أن الأفلام ذات المستويات الرديئة تلحق أذى وأي أذى في نفوس الأطفال وفي تشكيل وعيهم، ولا يقل شأناً عن الأذى الجسدي والصحي الذي تتركه بعض الأطعمة والمشروبات الملوثة.

ومن هنا كانت المهام الملقاة على عاتق العاملين في الميدان السينمائي مهام كبيرة، وكانت المسؤوليات جساماً، بغية مواجهة التحديات التي تواجهنا على الصعيدين العربي والعالمي، وتتمثل هذه المهام في:

١- أن نحارب القبح العالمي وهيمنة القوي على الضعيف واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان بسلاح العقل والكلمة الحرة والرأي الشجاع.

٢- أن نقاوم الجانب المظلم من العولمة، دفاعاً عن العدالة وعن النزعة الإنسانية وقضايا الإنسان والشعوب والديمقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية في كل مكان وعن المشترك بين الثقافات والحضارات من قيم إنسانية ومبادئ أخلاقية ومناقبية.

٣- أن نعمل على تمجيد القيم الإنسانية وفضح ممارسة المستبدين القمعية وأساليبهم الإجرامية في عالم تجمدت فيه المشاعر الإنسانية، وتحجرت فيه العواطف.

٤- أن نظل متمسكين بالثوابت القومية ومدافعين عن الحق والحقيقة ومناصرين ومؤيدين ومعززين لنضال الناس المقهورين من أبناء أمتنا في الدفاع عن أرضهم وعزتهم وكرامتهم في فلسطين المحتلة وجولاننا السوري المحتل والجزء المتبقي من جنوب لبنان ضد قوى البغي والظلم والعدوان الذي تمارسه إسرائيل

غير عابئة بالشرعية الدولية الرامية إلى انسحابها من الأراضي العربية المحتلة في فلسطين والجولان وجنوب لبنان وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس الشريف وعودة اللاجئين إلى ديارهم وتمكين الشعب العراقي من امتلاك مقدراته بنفسه والحفاظ على وحدة أرضه وشعبه.

٥- أن نبرز دور المرأة المشرف والمشرق في تقدم المجتمع ومحاربة القيم البالية الرامية إلى تكبيل قواها وفرض الأغلال والقيود عليها وعلى إمكاناتها العقلية وقدراتها الإبداعية تمكيناً لها من ممارسة أدوارها السامية والنبيلة في النهوض بالمجتمع والارتقاء به.

٦- أن نعنى بالغذاء الفكري والقيمي لأطفالنا عدة مستقبلنا، على أن يكون هذا الغذاء سليماً وصحيّاً وفي منأى عن أي تلوث.

٧- أن نأخذ من الماضي الدروس والعبر لتوظيفها في معالجة واقعنا وتوجهنا المستقبلي، وأن نقوّم التراث ونوظفه، ونستوعب الحديث ونتمثله.

٨- أن نعزّز الانتماء الوطني والتعلق بالأرض.

٩- أن نعمل على سيرورة التفكير العلمي في معالجة قضايانا الاجتماعية والبيئية.



١٠- أن نعمل على تمجيد قيم العمل والإخلاص والإتقان في أدائه ومحاربة قيم الاستهلاك والتمظهر واجترار الماضي.

أيتّها الأخوات، أيُها الأخوة،

إنّ الثقافة ليست ترفاً كما يحلو لبعضهم أن يصفها، إنّها من الحاجات الأساسية لإنسان هذا العصر، ولقد عدّها القائد الخالد حافظ الأسد الحاجة العليا للبشرية، وإن روح هذا العصر تتطلب من إنسانه أن يكون مثقفاً ومتابعاً ومتطوراً من جميع الوجوه فكراً ونزوعاً وأداءً، عقلاً وضميراً وممارسةً.

وإذا كان العرب يبحثون عن مصادر لقوتهم في ميادين التقانة «التكنولوجيا» والمال والسياسة فإن ثمة ميداناً لا يقل أهميةً عن بقية الميادين. لا بل هو الذي يؤدي إلى ازدهار الميادين الأخرى والتنمية الحق ألا وهو الميدان الثقافي. ذلك لأن

القوة أولاً وأخيراً ظاهرة ثقافية، والقوة تجد جذورها في الثقافة، وفي الثقافة تتمكن القوة من أن تعبر عن رؤاها، وليست هناك قوة تستطيع أن تمارس سلطتها المطلقة على عالم الثقافة، وها هو ذا التاريخ يعلمنا أن الثقافة عصية على الاستسلام لقوى الاستبداد والطغيان والتجبر والتكبر، وأن روح الشعوب تتبدى في ثقافتها، وضميرها يكمن في هذه الثقافة.

وما دام الأمر كذلك كانت الجهود المؤدية للحفاظ على الهوية الثقافية وصيانتها وتعزيز قيمها إنما هي جهود مضاعفة، وما دام العمل شاقاً وعسيراً وبخاصة في الميدان السينمائي الذي يتطلب مثابرة ومراناً وتدريباً وإبداعاً، كان لا بد من الإنفاق بسخاء على العاملين في هذا القطاع تقديراً لجهودهم وإبداعاتهم وارتقاءً بأدائهم إلى ما فيه تقدم المجتمع والنهوض بذوق أبنائه ووعيهم إلى ذرا الحضارة الحق وعالم المثل والقيم.

وعلى الرغم من اكفهرار الأجواء في عالمنا وفقدانية الصواب في مساراته سنظل متحلين بالتفاؤل في انتصار العدل والقيم الإنسانية، ومما يعزز من هذا التفاؤل ما يتحلى به أبناء وطننا من يقظة ووعي وغيرية وتضحية وعدم الخوف من الشدائد والتهديدات لأنه وطن العزة والشموخ، وطن الحضارة والتفوق والإبداع، وهو الوطن القادر على بلوغ غاياته وتحقيق أهدافه مهما تك العقبات وتزدد الصعوبات، وهذا ما ينبغي لنا أن نعززه في العقول والنفوس، وأن نتصدى لمحاولات غرس بذور التيئيس والتثبيط التي ينشرها أعداؤنا، ويروجون لها.

وإننا بعون الله وبالإرادة المصممة مستمرون في مسيرتنا، مسيرة التطوير والتحديث بقيادة رائدها المبدع السيد الرئيس بشار الأسد، نذرين أنفسنا لأهدافنا السامية والنبيلة، عاملين بكل ما أوتينا من قوة وعزيمة على أن يزداد وطننا مناعةً ومهابةً، ساعين إلى تحقيق السلام الشامل والعادل دون تفريط بذرة تراب واحدة من أرضنا أو حق من حقوق أمتنا أو مساومة على الثوابت والمبادئ.

وفقنا الله جميعاً لما فيه خير أمتنا وتقدمها وارتقاؤها، والسلام عليكم ورحمة الله.

# كلمة المعرفة

١٣

## خطاب « وضع المرأة »:
## من المصرح به إلى المسكوت عنه

رئيسة التحرير
**د. إنصاف حمد**



لعل أحد أكثر التعريفات تبصراً بطبيعة دور المثقف القول بأنه شخص يراهن، بكل وجوده، على الحس النقدي المتمثل في عدم الاستعداد لقبول الصيغ السهلة والأفكار الجاهزة والتأكيدات المكيّفة باستمرار لما يقوله الأقوياء أو التقليديون.

من هنا، وانطلاقاً من تعريف إدوارد سعيد للمثقف الآنف الذكر، نعتقد أنه من الأهمية بمكان عدم الركون إلى بعض الآراء المتداولة، أو التي يراد لها أن تسود عن وضع المرأة العربية اليوم والتي تتخفى وراء يافطات وشعارات براقة، أو تتسلح بأرقام تفتقد دلالاتها عند ربطها بسياق مقارن، وتتزعزع أركانها عند مواجهتها ببعض الأسئلة المتعلقة بمرجعياتها.

تلك الآراء والمواقف التي يرطن بها الكثيرون ممن لم يسمعوا ربما بعبارة النفّري، "العلم المستقر كالجهل المستقر"، المسكونون بهاجس تعداد الإنجازات وتضخيم بعض

الجوانب المضيئة هنا وهناك، مما قد يغيّب الجانب الآخر والأكبر من المشهد، ويعمل على تكريس الواقع أكثر مما يساعد على إزالة مواضع الخلل فيه بتسليط الضوء عليها وكشف أسبابها واقتراح حلول لها.

هذا الخطاب غير الواقعي في بعض من جوانبه، يمكننا في العديد من الحالات تلمسه في بيانات وأدبيات المنظمات النسائية العربية، خاصة الرسمية أو شبه الرسمية منها، والتي لا تعدو أن تكون في الأغلب الأعم سوى صور حداثية المظهر تقليدية الجوهر، تنضح بكل عجر مجتمعاتها وبجره، مثلها مثل الكثير مع المؤسسات الأخرى؛ وكذا نجده أيضاً في أوراق المقربين أو المتعاملين مع تلك المنظمات، وبعضٌ منهم خبراء وبحاثة من المفترض أنهم يمتلكون حداً ما من الموضوعية والجرأة تساعدهم على قول نصف الحقيقة الآخر، هذا إذا ما تفاءلنا، واعتبرنا أن ما يقال في الخطاب الرسمي وشبه الرسمي هو نصف الحقيقة فيما يتصل بوضع المرأة.

وتحاشياً من السقوط في المحذور نفسه، لا بد من الإشارة إلى أن ما يقال في الخطاب غير الرسمي، من قبل بعض المنظمات غير الحكومية أو تلك المرتبطة بجهات "دولية" ومن يدور في فلكها، يعاني أحياناً من القصور ذاته، إنما من الموقع المقابل، من حيث تضخيم الجانب المسكوت عنه في الخطاب الرسمي والانزلاق في العديد من جوانبه في أسر النظرة الأحادية الجانب التي لا ترى إلا جوانب الخلل والقصور ومكامن الضعف والعجز والخشية كل الخشية من أن يكون كل خطاب منهما إنما ينتج أساساً في سياق رد الفعل على الآخر، بحيث يغيّب الواقع الموضوعي الحقيقي بشموليته عن كل منهما.

فإذا ما تفحصنا الخطاب الأول المطمئن إلى الإنجازات وبعض الآراء الشائعة، نجد من أمثلته القول إنّ تعليم المرأة يؤدي بالضرورة إلى تغيير في وضعها نحو الأفضل، حيث تستدعى الأرقام، وتحشد الإحصاءات لرصد تزايد نسب التحاق الإناث بالتعليم في مختلف مراحله، هكذا بإطلاق دون الإشارة إلى مضمون هذا التعليم وإلى دور هذا المضمون بالتضافر مع الكم في تغيير وضعية المرأة في المجتمع العربي. وعندما تتم هذه الإشارة، يكون ذلك بالربط بين التعليم وتمكين المرأة من القيام بدورها كأم وكمربية بشكل أفضل، أي انطلاقاً من تكريس المفهوم التقليدي لأدوار المرأة.

ومن جانب آخر، يذيع القول إنّ القوانين في الكثير من البلدان العربية تساوي المرأة بالرجل في حقوق المواطنة، وتذكر النصوص التشريعية المؤيدة لذلك، بينما يتم السكوت عن اللامساواة الفادحة بينهما في نصوص أخرى تتصل بقضايا الزواج والطلاق والإرث والحضانة، حيث يُستدعى الدين هنا كغطاء شرعي، ويُوظف أيديولوجياً

أحياناً كفزاعة لمنع الاقتراب أو حتى التفكير في المناقشة أو السؤال. ويدخل في هذا الإطار الإشارة المتفاخرة أحياناً إلى انضمام الدول العربية إلى اتفاقية حماية المرأة من كل أشكال التمييز بوصفه إنجازاً عظيماً، يكفل للمرأة الحماية الفعلية، ويتم السكوت هذه المرة أيضاً عن التحفظات المقدمة من قبل العديد من الدول على هذه الاتفاقية، وكل تحفظ منها كفيل بإفقادها جوهرها وتعطيلها، والمفارقة أن بعض الدول التي لم تقدم أي تحفظ على بنود الاتفاقية لم يكن موقفها ذاك نابعاً من رؤية حضارية أو تقدمية، بل من موقع أن الاتفاقية بحد ذاتها لن تنفذ، ومن ثم لا ضرورة للتحفظ على أي من بنودها.

ومن الأمور ذات الصلة بهذا المجال الأقوال التي تردد عن انخفاض نسبة شكاوى المرأة من التمييز أو العنف والمأخوذة من السجلات الرسمية، وتعزو ذلك إلى تماسك الأسرة العربية و تجذر القيم الإنسانية والأخلاقية فيها، متناسية أن المرأة العربية نتيجة للسبب ذاته، نادراً ما تلجأ إلى الشكوى أو إلى توثيق تعرضها للعنف، هذا في حال أدركت أنه ظلم يلحق بها، وحتى في هذه الحالة فإنها تفضل السكوت درءاً لعواقب شكواهاالتي قد تكون غير محمودة في الكثير من الأحيان.

ومما يجدر ذكره أن معظم تلك الأدبيات تسجل بفخر تزايد نسبة مساهمة المرأة في العمل، وتعتبره مؤشراً حقيقياً على تغير وضعها، بينما تصمت في الكثير من الأحيان عن المعاناة التي تتكبدها المرأة التي ولجت هذه الميدان، وهي ما تزال محملة بكل أثقال دورها التقليدي كأم وزوجة وربة منزل في ظل غياب البدائل المجتمعية لهذه الأدوار، مما يؤثر بالضرورة على سوية أدائها ومجمل إنجازها، وهي قد تفعل ذلك أحياناً عن رضى وقناعة ناتجة عن تمثل تام للموروث في وعيها ولا وعيها، لكنها في أحيان أخرى تضطر إلى فعله لا عن رضا وقناعة بل من منطلق، «مكره أخاك لا بطل». خاصة عندما تكون البدائل محصورة في اختيار أمرين أحلاهما مر، فإما القبول بالأعباء المزدوجة، لا بل القيام بها على أتم وجه، أو الاختيار بين العمل أو الأسرة، ناهيك عن أنها نادراً ما تتمتع بنتائج عملها المادي، أو يترك لها حرية التصرف به، فضلاً عن أن الكثير من الأعمال التي تقوم بها كالأعمال الزراعية والأخرى المنزلية لا تحسب ضمن مساهمتها الاقتصادية.

وغالباً ما تشير تلك الأدبيات بزهو إلى تزايد نسب وجود المرأة في مواقع اتخاذ القرار كمؤشر أيضاً على تغيير جوهري في وضعيتها متناسية أن هذا الوجود لايعدو في الكثير من حالاته سوى ديكور تزييني و إعلامي لا يقدم ولا يؤخر، وقد لا يكون له تأثير حقيقي على تحسين وضعها وتوسيع خياراتها، وبخاصة أن الكثيرات من النساء لم يصلن

إلى هذه المواقع عبر نضال حقيقي وفاعل في مجال قضايا الوطن ومن ضمنها قضية المرأة أو عن وعي بمطاليها ومبرراتها ، وهن بالتالي يفتقدن التماس والتواصل الفعليين بالقاعدة العريضة للنساء ، وغالباً ما يبتعدن عن الاقتراب من الخطوط الحمر ، من ملامسة قضايا المرأة، وحفاظاً على مكتسبات المنصب، فالمطلوب منهن في هذه المواقع أن يتصرفن كرجال ، وليس كنساء أبداً .

وسنحاول هنا التوقف عند واحد من هذه الآراء المتداولة ، والمتعلقة بثلاثية المرأة والتعليم والتربية وصلتها بالثقافة ، لنتساءل فيما إذا كانت بعض أسسها مبنية على ركائز علمية موضوعية أم أنها تقتصر على ترديد مقولات الثقافة التقليدية دون تمحيص .

لقد بات من المعروف بأن التنمية الإنسانية الشاملة هي الهدف الأكثر إلحاحاً وأهمية للمجتمعات البشرية ، وذلك بفعل المستجدات والمتغيرات في هذا العصر ، ومن هنا تنهض التربية والتعليم بالدور الأكثر حسماً وخطورة في الوصول إلى هذا الهدف .

وفي سياق هذا التصور وانطلاقاً منه ، عرّف تقرير التنمية البشرية العربية لعام ٢٠٠٢ التنمية الإنسانية بأنها " عملية توسيع الخيارات " من منطلق أن الإنسان هو محور تركيز جهود التنمية التي ينبغي أن توجه لتوسيع نطاق خياراته في المجالات كافة ، الاقتصادي منها والسياسي والثقافي ، وبذا تغدو مثل هذه التنمية عملية ومحصلة في آن معاً .



ووفقاً لذلك ، ينبثق التساؤل الملح حول مدى الخيارات المتاحة أمام المرأة العربية اليوم ومدى تمتعها بحياة خصبة ومنتجة في معناها وسيرورتها ، والفرص التربوية والسياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية الضرورية المتوفرة لها لاكتشاف قدراتها واستخدامها ، أي تلك الفرص ، وصولاً إلى مستوى من الأداء المتميز بغية تحقيق حالة إيجابية من الحياة الإنسانية الحقيقية .

وفي سياق الإجابة على هذه التساؤلات ، أشار التقرير المذكور إلى القصور الواضح لعملية التنمية الإنسانية في الوطن العربي وإلى غياب المشاركة الحقيقية للمرأة فيها ، واعتماداً على مقياس تمكين المرأة ، المعتمد من قبل برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ، كأحد وجوه حقوق الإنسان ، يتضح أنّ البلدان العربية تعاني من نقص لافت للنظر في هذا المجال ، حيث يأتي ترتيب المنطقة العربية في الوضع قبل الأخير من مناطق العالم قاطبة.

و رغم التقدم الكمي الحاصل في بناء قدرات المرأة ، يضطر التقرير للاعتراف بأن

ذلك لم ينجح في تعديل المواقف والمعايير الاجتماعية المتحيزة ضدها والتي تشدد على دورها الإنجابي ومسؤوليتها الحصرية عن تربية الأطفال ، وتنضح بلا مساواة واضحة في الحقوق في العديد من المناحي . وأول الحقائق المؤسفة في هذا المجال هي نسبة النساء الأميات التي ترتفع إلى حوالي الثلثين من أصل ٦٥ مليون أمي عربي ، وتتضح دلالة هذا الرقم عندما نعلم أن نسبة الأمية في الوطن العربي ، مع أنها انخفضت من ٦٠٪ عام ١٩٨٠ إلى ٤٣٪ في منتصف التسعينات ، ما زالت أعلى ليس فقط من المتوسط العالمي بل أعلى من متوسطها في الدول النامية ، ويعد هذا ، بحد ذاته ، مؤشراً على تعثر جهود أغلب الدول العربية في مواجهة متطلبات التنمية في ميادين عديدة .

صحيح أن كثيراً من الجهود الناجحة قد بذلت في النصف الثاني من القرن العشرين في مجال توفير المعرفة من خلال مؤسسات التعليم العام والعالي ، حيث تسجل البيانات تطوراً لافتاً ، إلا أنه نادراً ما يتجاوز الجانب الكمي ، حيث ما زال الأساس النوعي المتصل بتطوير القدرات الخاصة المتعلقة بالاستيعاب المعرفي دون المستوى المطلوب .

ومع أن التوسع الكمي فقط في التعليم لا يؤدي بالضرورة إلى تحقيق أهداف التنمية إذا لم يربط مع متطلباتها ، فإن تلك البيانات مع اطراد الازدياد في أرقامها ، تسجل بالمقارنة مع تزايد عدد السكان تراجعاً عما كانت عليه في السبعينات مثلاً ، وما زالت معدلات التحاق الإناث بالتعليم أقل منها بالنسبة للذكور ، وهي أقل من مثيلاتها في المناطق الأخرى من العالم . وعلى الرغم من شعارات الديموقراطية في التعليم والمساواة وتكافؤ الفرص ، فإن التفاوت والتباين فيها على أساس الجنس أو الطبقة أو المنطقة الجغرافية هو أمر واقع ، في ظل انخفاض الإنفاق على التعليم من ٢٠٪ مما كانت تنفقه الدول الصناعية عام ١٩٨٠ إلى ١٠٪ من إنفاق تلك الدول في منتصف التسعينات .

وحيث أن تمكين المرأة من نيل حقوقها وممارستها يعد أحد هموم البشرية وأهدافها تماماً كقضايا الحرية والمساواة والعدالة وغيرها ، فلا بدّ من الاعتراف ، في ظل الملاحظات الآنفة الذكر ، أن التعليم يحسّن وضع المرأة بإعطائها موقعاً أفضل في المجتمع ، وأنه لا يفعل ذلك بالصورة المثلى في ظل استمرار توافق مضمونه مع اتجاهات وتحديدات وتأطيرات سائدة في المجتمع العربي ، ومسايرته لمفاهيم ثقافية واجتماعية ونفسية وتراثية متجذرة في بنية هذا المجتمع ، حيث يصبح أداة مساعدة في تكريس وضعية المرأة المتدنية بدلاً من أن يكون وسيلة لتجاوزها .

من هنا نجد أنه من الضرورة بمكان إعادة النظر في نوعية هذا التعليم ومضمونه

حتى يأتي أكله عبر تغيير جذري في الوضعية الاجتماعية والسياسية والثقافية السائدة، ويكون هذا التعليم المجوّد ذاته أحد عوامله.

ولأن التربية في مجتمعاتنا تتفاوت تبعًا لجنس الطفل، تأثراً بالأنماط السائدة ثقافيّاً، وعلى ضوئها تتشكل المفاهيم والاتجاهات نحو الأدوار الجندرية الاجتماعية التي تضع المرأة بكل وضوح، في منزلة دون منزلة الرجل، فكيف سيكون بمقدور التعليم معالجة هذا الإشكال، إذا لم نوفر لمضمونه مادة تساعد على زعزعة تلك البنى الراسخة في منظومات المجتمع ومؤسساته، وتتيح انعتاقًا مأمولاً للمرأة والرجل من رواسبها.

وإلى أي حد نستطيع فعل ذلك ومازالت الكثير من الأبحاث التي يقدمها خبراء ومختصون في مجال التربية تركز على دور المرأة المتعلمة في تربية الأطفال على نحو أفضل، حيث يصب هذا التركيز، مع الاعتراف بصحته، في خانة التصور التقليدي عن المرأة، والمنتج في سياق ونسق اجتماعي وثقافوي أبوي يحدد أدواراً معينة للمرأة، من ضمنها تحميلها مسؤولية تربية الأطفال ومحاسبتها على التقصير أو الفشل فيها، فيما يعفى الرجل من هذه المسؤولية.

ونعتقد أن مروجي هذا الرأي، يغضون الطرف عن حقيقة هي من الأهمية بمكان، فعملية التربية عمل بنائي على قدر من الخطورة والجسامة بحيث تنوء به المرأة مهما كانت إمكاناتها واستعداداتها، خصوصاً إذا ما كان مستقبلها المهني أمراً تحرص عليه، كما يفرض الواقع وضرورات التطور، وبالتالي فإن مثل هذه المسؤولية ينبغي أن تتقاسمها ليس مع الرجل فقط، بل مع مؤسسات المجتمع الأخرى، ولا يحتاج الأمر إلى كثير من الجهد للبرهنة على أن توزيع الأدوار وتقسيم المسؤوليات السائد ليس مبنيّاً على قاعدة علمية معرفية بقدر ما هو امتداد لممارسات واجتهادات وتفسيرات بدأت في ظروف معينة، ومن ثم أخذت أشكالها النمطية الحالية بعد استقرارها على أساس (القبول بها).

وبما أن الثقافة هي السند المرجعي للتربية، وهي حمالة القيم التي تغذي العملية التربوية، وتكسبها شرعيتها الاجتماعية، فإنه يغدو من الأمور الملحة إعادة النظر في دور الأم التربوي كأحد مهام المرأة الأساسية، بوصفه مسألة لا تصب في سياق متطلبات عملية التنمية الحقيقية، لأن هذه المهمة - كما نعتقد - لا يجوز أن تتحدد المسؤوليات والأدوار فيها على أساس الجنس، فما لم يحدث التغيير في البنى والتقاليد والأعراف السائدة، سيظل أثر التعليم محدوداً إذا ما استمر النظر إليه باعتباره " مجوداً " لعمل المرأة، الأم والزوجة والمربية، بوصفها مهام حصرية لها، لأنه بهذا الربط ينتمي إلى

التوزيع المعتمد اجتماعياً للأدوار، ويتعارض مع كون تمكين المرأة أحد أهداف التنمية، ووسيلة لتغدو إنساناً أكمل وأسعد و أقدر و أنضج بمعزل عن الصورة التقليدية و توابعها؛ خاصة بعد أن زادت التطورات المعاصرة في المعلومات و ثورة الاتصالات من حدة التناقض الجوهري الذي ما فتئت العملية التربوية تعمل على الإفلات من قبضته، والمتمثل في التوفيق بين تلبية متطلبات الشخصية الفردية و تلبية مطالب المجتمع حيث تبدو مهمتها في تحقيق مثل هذا التوازن بين التقليد و الحداثة، التنافس و تكافؤ الفرص، تحرير قدرات الفرد و الالتزام بضوابط المجتمع، محاطة بالكثير من العوائق.

وتزداد المهمة صعوبة في حالة المرأة، في ظل تجذر الموروث الثقافي الذي يسوق صورة معينة لها مرتبطة بقيم اجتماعية و أخلاقية محددة؛ إذ أصبحت مهمة إعادة إنتاج و توظيف هذا الموروث إحدى أكثر هذه المهام إلحاحاً، نحو تعزيز دور المرأة و كيانها الإنساني بما يفضي إلى تغيير في وضعيتها المجتمعية نحو المساواة و العدالة و تكافؤ الفرص، و بما يفضي إلى تنحية الثقافة الذكورية كأيديولوجية " شرسة " للمجتمع الأبوي.

و بالشروع بتحقيق المهمة الآنفة الذكر، قد تكفّ المرأة عندئذ و تدريجياً عن إعادة إنتاج المواقف السلبية التي تحفل بها الثقافة الشعبية التقليدية، بشقيها القيمي والديني، تجاه إمكانات المرأة و قدراتها و أدوارها في المجالات كافة عبر تلقين الأجيال ماسبق و تلقته من متوارث العادات و التصورات و المفاهيم والتقاليد، بما فيها تلك التي تقدمها بوصفها مصدراً للشرور، وربما تتقلص مسافة ذلك التوسان بحديه القصووين ،من أقصى درجات الارتفاع، الأم كرمز للعطاء البشري و التضحية و المحبة والحنان و الكائن الثمين رمز الشرف و مركزه؛ إلى أقصى درجات الدونية: العورة، القاصر رمز العيب و الضعف، أداة المتعة والإنجاب، مصدر الغواية، مثال الكيد؛ و هذا لن يتم إلا بعد توضيح ذلك الخلط المتعمّد بين الطبيعي و الثقافي و العمل على إعادة الأوضاع إلى طبيعتها خصوصاً فيما يتصل بقيمة " الشرف " و ما يتفرع عنها من قيم متمحورة حول جسد المرأة و التي تعدّ من أكثر الأنماط القيمية انتشاراً في مجتمعاتنا " الأبوية "، وما زالت تفتقد إلى التحليل المعمق و التفسير السببي و الوظيفي لها. حيث يترتب عليها الكثير من التقييدات التي تفرض على المرأة سواء من حيث المظهر الخارجي و السلوكات، أو من حيث السمات النفسية المفترض توافرها كالخجل والصمت، وبعض الممارسات المصاحبة لها كالطهارة و العفة و الإخلاص، و بما يتأداه كل ذلك من صيانة لشرف " الجماعة " التي لا تتردد في سنّ أقسى التشريعات و القوانين للحفاظ عليها والتي تتجاوز في شدتها الأحكام الدينية الشرعية.

ولا حاجة للقول إنّ تضخيم وظيفة المرأة كمعبر عن "الشرف" يعطيها انطباعاً "وهمياً" بأهميتها ورفعة شأنها مما يدفعها للقيام بدور الحارس الأمين لهذه القيمة، وما يتصل بها، وينتقل الأمر من دور التسليم إلى دور الاقتناع وممانعة أي تغيير من شأنه أن يقلل من "مكانتها" هذه، أو حتى مشاركة الرجل لها فيها.

ولعل كشف الأسباب الكامنة وراء تجذر هذه التصورات في الذهنية السائدة يساعد على تقليص ردود الفعل المتطرفة التي تنشأ عادة في هذا السياق، حيث نصادف أحياناً عند بعض النساء تنكراً لكل متطلبات الدور التقليدي يصل إلى حد رفض الأنوثة كلية وكأنها لعنة، كما نجد، عند قسم آخر، انغماساً في مظاهر أنوثة غاوية تعيد إنتاج الدور التقليدي الذي يختزل المرأة إلى "جسد".

ونعتقد أن توضيح مدى الجهود التي بذلت على مرّ العصور لتكريس نمط معين من النساء تتم قولبته، عبر تشريط مستمر ومنظم، وفقاً لاحتياجات النظام الأبوي وعلاقاته الاقتصادية والاجتماعية، والتي أدت إلى إحاطة المرأة بمجموعة من الأساطير حولتها إلى أداة للمجتمع المتسلط ولرغباته اللاواعية، بوصفها ليست كائناً قائماً بذاته له تفرده وأصالته، قد يساعد على فتح آفاق جديدة لوضعية المرأة في ظل مثل هذه البنى المغلقة، كما يتطلب الأمر شرح الكيفية التي كرّست هذا الوضع بقوانين مدنية وتفسيرات دينية قيدت حركة المرأة وحدّت من حريتها، وقمعت تعبيراتها الجسدية وتفتح إمكاناتها العقلية، مما سهل تحقيق أغراض المجتمع في السيطرة عليها، وأتاح مجالاً للتعويض عما يعانيه الرجل من قهر وتسلط في المجتمع المتخلف، وأباح استخدام النصوص الدينية بتفسيراتها المتشددة لتدعيم هذه الأهداف، ولإضفاء الصبغة المطلقة على ما هو نسبي ومتغير في سياق التاريخ، ولعل هذه تكون واحدة من نقاط البداية.

# ملف العدد « المرأة وقضايا التطور الاجتماعي »

٢٢

# موقع المرأة في البنية الاجتماعية الاقتصادية العربية المعاصرة

ندى نزار عادلة ❖



## مدخل منهجي:

كثيرة هي الدراسات التأملية التي حاولت أن ترسم صورة المرأة العربية في ما تعانيه من وضعيات قهر ودونية، وهي تلح على أن المرأة العربية مازالت تتعرض لمظاهر قهر وعبودية تتمثل في ثلاثية اغترابية: هي العبودية الجنسية حيث تتحول المرأة إلى جسد لمتعة الرجل، والعبودية الاقتصادية التي تشير إلى استغلال المرأة في مجال الإنتاج والعمل، وأخيراً العبودية المنزلية التي تكون فيها المرأة مجرد أداة لخدمة الرجل والأطفال في إطار الحياة المنزلية.

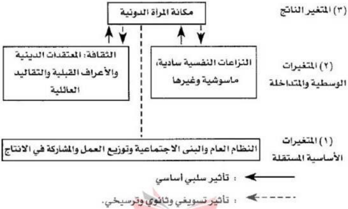
(❖) ندى نزار عادلة صحفية في جريدة «كفاح العمال». تهتم بالدراسات الاجتماعية والتربوية. لها عدة أعمال في الصحف والدوريات المحلية والعربية.

وفي صيغة أخرى تتعرض المرأة لاضطهادين «الاضطهاد التقليدي الناجم عن شروط الحياة الاجتماعية المتخلفة البدائية، والثاني الاضطهاد الناجم عن التلبس البرجوازي الذي تنخدع به المرأة في حدود توهمها بأنه الصورة البرجوازية للمرأة هي الصورة الوحيدة لتحررها»[1]

ومقابل هذا المنهج التأملي، هناك دراسات استندت إلى المنهج الاجتماعي والذي يفسر موقع المرأة في المجتمع العربي المعاصر استنادًا إلى البنية الاجتماعية، وتقسيم العمل المعتمد في المجتمع ودورها في عمليات الإنتاج وهامشيتها في النظام العام السائد، ومن هذا المنطلق الاجتماعي، ترى الباحثة «نوال السعداوي» أن علاقة المرأة بالرجل تشبه علاقة العبد بالسيد، «فالرجل يشتري المرأة بمقدار الصداق، وينص عقد الزواج في أول بنوده على أن الزوجة ملك لزوجها، واجبها الطاعة المطلقة، وتخدم الزوجة في بيت زوجها بغير أجر، فإن عصت أو تذمرت أو مرضت، أو وهنت، باعها الرجل بحقه المطلق في الطلاق[2] وتضيف «السعداوي» أن العفة التي كانت تفرض على العبيد عن طريق الخصي، فإنها تفرض أيضًا على الإناث في المجتمع المصري عن طريق عملية الختان. وتتضح علاقة وضع المرأة بالنظام العام من استنتاج «السعداوي» في قولها: «إن تحرير المرأة لايمكن أن يحدث في مجتمع رأسمالي، وإن مساواة المرأة بالرجل لايمكن أن تحدث في مجتمع يفرق بين فرد وفرد، بين طبقة وطبقة، ولهذا فإن أول ما يجب أن تدركه أن تحريرها إنما هو جزء من تحرير المجتمع كله من النظام الرأسمالي»[3].

وتقول الباحثة «خالدة سعيد» بلغة الاغتراب، إن المرأة العربية «كائن بغيره لابذاته» فتحدد هويتها بالنسبة لكونها «زوجة فلان» أو بنت فلان «أو أخته»، وإن وضعها يرتبط «بالنظام الطبقي»، فحيث تكون العلاقات، علاقات بين سيد ومسود، يصعب أن تجد فيه المرأة الحرية الحقيقية، وأن تستعيد فيه إنسانيتها، فتعاني بذلك «اغترابين»: اغترابًا طبقيًا، واغترابًا على صعيد البنية التحتية في نطاق الأسرة، فهي عبدة العبد»[4]

أما الباحث «حليم بركات» فيذهب إلى أبعد من التعميمات السابقة، فيقترح اعتبار النظام العام وتوزيع العمل والمشاركة في الإنتاج والموقع في البنى الاجتماعية على أنها هي المتغيرات الأساسية أو المستقلة، والثقافة من تراث ديني وتقاليد أو أعراف قبلية والنزاعات النفسية من سادية وماسوشية وغيرهما، على أنها المتغيرات والوسطية المتداخلة، وأن مكان المرأة الدونية هي المتغير الناتج وذلك كما يبدو في النموذج التالي:[5]






واستناداً إلى هذا المنهج الاجتماعي سنبحث في موقع المرأة في البنية الاجتماعية الاقتصادية العربية المعاصرة.

**أولاً: المجتمع العربي المعاصر: بنى اجتماعية متباينة:**

علينا أن نؤكد أن تقديم تصور شامل للبنى الاجتماعية العربية القائمة في هذا البحث من المستحيل حيث يحتاج لتضافر الكثير من الجهود من قبل الباحثين على مستوى الوطن العربي لبلوغه، وبالتالي لانطمح في هذا البحث إلى القيام بمسح شامل بين جميع البنى الاجتماعية، فالمجال يضيق عن ذلك، وفي الوقت نفسه لابد من الاعتراف بأن أي تعميم يطمس بعض الخصوصيات والفروقات، أما ما تهدف إليه هو البحث عن مدى تفاعل «الأنماط التنموية» وكذلك التشكيلات الثقافية السائدة مع قضية المرأة العربية، وبالتالي نجد من الإمكانية حصر هذه الأنماط التنموية بنموذجين من التحديث:

**الأول:** نموذج التحديث أو «التنمية الوطنية» الذي اجتاح الوطن العربي عقب الحرب العالمية الثانية وبداية حصولها على استقلالها السياسي والذي يمثله بشكل واضح نموذج «التنمية المصرية» عقب ثورة يوليو ١٩٥٢، والنموذج السوري بعد ثورة الثامن من آذار ١٩٦٣، ويتميز هذا النموذج اقتصادياً بمحاولات الاعتماد على الذات وتبني تجربة الصناعات الثقيلة والتأميم، وسياسياً بمرونة محدودة تجاه الغرب وتوجه اشتراكي وتوجه نحو إعطاء المرأة المزيد من حقوقها الاجتماعية في التعليم

والعمل والمشاركة السياسية المحدودة، بشكل عام، وبالتالي بتغير في دور المرأة ومركزها في المجتمع العربي، وكذلك ممارستها لبعض حقوقها الاجتماعية، والتي يمكن إيجازها على النحو التالي:

١- حصول المرأة، وخصوصًا في المدن، على قدر وافر من التعليم كمًا وبدرجة أقل نوعًا وبالتالي انعكس ما يمكن تسميته بجماعات الضغط النسوية المطالبة بحقوق أوسع للمرأة العربية.

٢- ازدادت معدلات مساهمة المرأة، وبأجر في سوق العمل الحديثة، كما احتلت نتيجة لذلك مناصب تنفيذية عليا وسياسية أيضًا، ومنها حق الترشيح والانتخاب.

٣- صدور الكثير من التشريعات الاجتماعية والسياسية التي أعادت للمرأة بعض حقوقها الأسرية والزوجية بصدور قوانين الأحوال الشخصية.

**الثاني:** أما النموذج الثاني فهو ما يسمى بـ «النمط النفطي للتحديث» ويعدّ النفط، وتصاعد أسعاره منذ عام ١٩٧٣، هما المحرك القوي والفاعل في تشكله ومصاحباته، ويمكن إبراز الملامح العامة للنظام الاجتماعي العربي الجديد في هذه الحقبة فيما يلي:

١- انقسام بلدان المنظومة العربية بفعل عامل النفط إلى بلدان اليسر مقابل بلدان العسر، إذ تعاظم دور الأولى بفعل الزيادات الكبيرة في مداخلها نتيجة لارتفاع أسعار النفط، وبالتالي تعاظم تأثيرها في المستوى العربي الإقليمي، وكذلك في مستوى دول العالم الثالث ذات الارتباط المباشر أو غير المباشر بالمنظومة النفطية.

٢- ضمور القوى القومية وقوى الستينات النشطة مقابل بروز القوى المحافظة والسلفية.

٣- الاحباطات التي واجهتها مشاريع التنمية في بعض البلدان العربية (مصر وسوريا والجزائر).

٤- تنامي قوة الاتجاه المعتقد بإمكانية فرض الحل السلمي للصراع العربي الصهيوني.



٥- تعزيز سياسة الاعتماد على الغرب وبالتحديد الولايات المتحدة الأمريكية[٦].

واستنادًا إلى ما سبق يمكن تقسيم وحدات المجتمع العربي المعاصر من حيث مواقفها من المرأة إلى ثلاثة مجموعات:

**المجموعة الأولى**، وتمثلها الدول العربية التي تبنت أنظمة اجتماعية متقدمة على صعيد المرأة تمثل في ذلك بعض الأنظمة والتشريعات الغربية، وهي على وجه التحديد التشريعات الأسرية التونسية والعراقية واللبنانية والسورية، وقد خضع وضع المرأة في هذه البلدان بعض الشيء

لتغيرات أقرب إلى «الجذرية» في حصول المرأة على الكثير من حقوقها الاجتماعية كحق العمل وحق اختيار الزوج والطلاق..إلخ، إضافة إلى الحقوق السياسية المتمثلة في التصويت والترشيح، وتتميز المرأة في هذه المجموعة، وخصوصًا في لبنان وتونس، بتمثلها للكثير من القيم الغربية وخصوصًا في المدن الرئيسية، بينما مازالت علاقاتها قائمة ومستمدة من النمط القيمي التقليدي السائد في المناطق الريفية.

**المجموعة الثانية**، وتتمثل في النموذج المصري والأردني، وتتسم هذه المجتمعات بشكل عام بتنام نسبي للحضور النسائي على المستويين العام والخاص، كما تتميز تشريعاتها ببعض المرونة الاجتماعية، إلا أنها في الكثير من مضامينها متأثرة بقوة النسق الديني السائد، وفي الفترة الأخيرة بدأت تتخلى وبفعل تنامي قوة التجمعات الدينية عن الكثير من الاطروحات التي تسهم في تعزيز مكانة المرأة في المجتمع، وتُمثل خطوة إلغاء قانون الأحوال الشخصية المصري لعام ١٩٧٩، والمعروف ب «قانون جيهان» ضربة للحركة الحقوقية النسوية في مصر، وكذلك إلغاء مقاعد النساء في مجلس الشعب المصري، كما شهدت توجهًا جديدًا مغايرًا، إن لم يكن معاكسًا لتوجهات الستينات، ليس على الصعيدين السياسي والاقتصادي فحسب، وإنما شمل الجانب الاجتماعي، وكما يبدو فإن مجتمعات هذه المجموعة بدأت تتمثل الفكر الوسطي وربما السلفي أحيانًا فيما يتعلق بموقفها من المرأة، وعمومًا، فإن الموقف العام في هذه المجموعة يتميز بنظرة متحررة نسبيًا قابلة بعمل المرأة، ولكن وفق الشروط التي يحددها المجتمع(٧).

**المجموعة الثالثة**، وتمثلها مجموعة الدول النفطية الخليجية، وتتميز بشكل عام بسيادة الفكر الاجتماعي السلفي، الذي ينطلق أو يدعم بالكثير من اجتهادات وأطروحات دينية تتنافر مع الواقع الاقتصادي المعاش الذي يأخذ بالكثير من سمات النظام الرأسمالي الغربي، أو بالأحرى بسمات الرأسمالية التابعة، وكذلك يتسم الفكر الاجتماعي السائد في بعض- إن لم يكن كلها وحدات النظام بمعاداته لأي تحول نوعي في واقع المرأة في المجتمع، ويضفي هذا الفكر في موقفه من المرأة نوعًا من القدسية، التي تفسر على أنها مستمدة من «التعاليم الدينية» أي أن المرأة هنا قد يسمح لها بالتعليم والعمل، ولكن في الحدود التي يرتضيها المجتمع، ويجب ألا تحيد عنها، فإن فعلت «فهي من المارقين»، وكما قال البعض«إن قوة الجانب القيمي من الثقافة (في هذه المجتمعات) الضابط للسلوك الاجتماعي قد استمد أساسًا من ارتباطه أو ربطه بالقيم الدينية

وبنظام توزيع القوة في المجتمع، أي أن جماعات القوة في المجتمع الاقتصادية والسياسية والفكرية تؤثر في الطريقة التي يخضع لها أفراد المجتمع لهذه الثقافة، فالثقافة بشكل عام تتضمن عناصر قيمية خارقة تحتكر من قبل فئة اجتماعية أو سياسية صغيرة، حيث توظفها بالطريقة التي لاتجلب أي ضرر لنصيبها وقوة تأثيرها في المجتمع [٨]. واستناداً إلى ما سبق يتبين أن التغيرات في البنية الاقتصادية والاجتماعية تظل شرطاً لابد منه لتنفيذ التشريعات القانونية ولتغيير أشكال الوعي من عادات وتقاليد وأعراف وقيم أخلاقية...إلخ، إلا أنها في الوقت ذاته ليست شرطاً كافياً، إذ تبقى لأشكال الوعي استقلاليتها النسبية وقوانين حركتها الخاصة، وهذا ما يؤكده واقع المجتمعات العربية، وهناك بلاد قطعت شوطاً في التحولات الاجتماعية الاقتصادية، بينما ظلت الأعراف والتقاليد وأسلوب الحياة اليومية للعامة فيها متخلفة عن ذلك .. وثمة مجتمعات أخرى تسبق فيها التشريعات وربما أنماط التفكير والسلوك واقع البنية الاقتصادية الاجتماعية، أي أن التحولات في البنى الأساسية الهيكلية في المجتمع ليست شرطاً وحيداً لتغيير أشكال الوعي المختلفة، وربما تلعب في حالات كثيرة دور المعطل في إنضاج علاقات البنى الهيكلية، أي ما يجب تذكره دائماً أن حركة أشكال الوعي هذه لاتفهم بانفصالها عن حركة التقدم الاجتماعي، بل في وحدتها الجدلية مع هذه الحركة، الأمر الذي يتطلب ربط التغيرات التشريعية والنصوصية القانونية بالتحولات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية للمجتمعات العربية[٩].

## ثانياً ـ المرأة العربية والنظام الأبوي:

ينتشر استعمال مفهوم النظام الأبوي كإطار تحليلي في الأدبيات التي تبحث في علاقات القوة بين أفراد العائلة، والأساس في هذا النظام هو هيمنة الرجل على المرأة وهيمنة الكبار على الصغار، بما يعني توزيعاً هرمياً للسلطة على محوري الجنس والسن. ويعتمد هذا النظام على البناء القرابي، ويرى معظم المنظرين أن هذا النظام يرتبط جذرياً بالعائلة الممتدة أبوياً، وقد نجد في النظام الأبوي الكلاسيكي توتراً بين علاقات النسب وعلاقات الزواج.

والنظام الأبوي لاينشأ في عزلة عن أنظمة الإنتاج في المجتمع، وبعضهم يقترح أن تكون نشأة هذا النظام قد ارتبطت بمجتمعات الرعي، حيث العلاقات القرابية تشكل أسساً تنظيمية للاقتصاد والسياسة والدين والمجتمع ككل، بينما يرى آخرون أن النظام الأبوي موثوق الصلة بالمجتمعات الزراعية، حيث تلعب الوحدة القرابية دوراً كبيراً في الإنتاج والتوزيع، وبعضهم الآخر

يرى أن النظام الأبوي يتصل بالنظام الرأسمالي باعتبار أن توزيع أعمال الإنتاج وإعادة الإنتاج بين الرجل والمرأة هو وسيلة لضمان قوة عاملة رخيصة مع وجود قيم لتسويغ توزيع العمل القائم. كل هذه الاجتهادات تفترض أن النظام الأبوي نظام عام يوجد في كل المجتمعات، وأن الفوارق المنظورة في خضوع المرأة للرجل والصغار للكبار ما هي إلا تعبير عن درجات أو مراحل هذا النظام الأبوي.

ومع ذلك، فإن الصورة الكلاسيكية للنظام الأبوي توجد في خلفيتها أنظمة الإنتاج التي تمارس فيها العملية الإنتاجية من خلال وحدات عائلية اكتفائية بدرجة كبيرة، بحيث تكون العائلة هي وحدة الإنتاج والاستهلاك الأساسية في المجتمع، ومن ثم يجد الرجل، والرجل الكبير أساسًا لسلطته داخل العائلة على المرأة وعلى الصغار من الجنسين مستندًا إلى مركزه في العملية الإنتاجية من حيث ملكيته وسائل الإنتاج ودوره الرئيسي في العمل وفي توفير الاحتياجات الأساسية والضرورية لحياة أفراد العائلة واستمرارها[١٠].

ويعتبر «هشام شرابي» المرأة الخانعة هي ركيزة النظام (الأبوي البطريركي) وجميع مظاهره الأبوية، ولأنها كذلك فإن البنية الأبوية (البطريركية) تحافظ على هذه الركيزة بسلطتها، وتستمد استمرارية شرعيتها من قدرتها الفائقة على تأمين استمرار القيم والعلاقات التي تقوم عليها[١١] ولا إمكان للتغيير في ظل خنوع المرأة وعجزها عن قول «لا»، لذلك فإن المرأة هي القنبلة الموقوتة في صميم هذه البنية، إذ عندما يتغير وعيها، وتصبح قادرة على الرفض والمقاومة تتزعزع أسس، وتتخلخل شرعية سلطته، وتتفكك بنيته، فتحرير المرأة شرط لتحرير المجتمع. والبنية الأبوية تحمي نفسها ضد أي إمكانية للتغير، فكيف إذ كان هذا التغير ناتجًا عن تحرر المرأة؟

وتمارس هذه البنية من حيث هي نظام فكري وسياسي واجتماعي لتأمين هذه الحماية سلطة القمع والهيمنة، تارة باسم الإصلاح الذي يركز على بعض القضايا الرئيسية التي كانت متداخلة مع قضايا أخرى دينية وشرعية، وتارة أخرى باسم المحافظة على التراث والتقليد، فيتم تسويغ الوضع القائم ومقاومة التغيير، وفي الحالتين نظرة متصلبة ومنحازة إلى الرجل ومقيدة للمرأة، فيظهر المجتمع البطريركي الحديث نتيجة لذلك منفصمًا في علاقته بالمرأة، فهو مأخوذ بها داخليًا لما تعنيه من الناحية الجنسية، ومتجاهل لها خارجيًا كأن الجنس غير موجود[١٢].

وقد تطرقت «فاطمة المرنيسي» إلى المسألة نفسها بمفردات مختلفة، وإن كانت

على قدر مساوٍ من التحدي:«لايعارض النظام الإسلامي المرأة قدر معارضته للجنس بين الرجل والمرأة، فمنشأ الخوف ناجم عن نمو علاقة الرجل والمرأة وتطورها إلى حب عارم، يشبع الاحتياجات الجنسية والعاطفية والفكرية لكلا الطرفين، وتشكل هذه العلاقة تهديداً مباشراً لطاعة الرجل لله، إذ يتوجب أن تستحوذ تلك الطاعة على توجه طاقات الرجل وأفكاره ومشاعره نحو الله»[13].

وتستشهد «المرنيسي» بالكاتب الماركسي «جورج طرابيشي» الذي يعلن أن العرب ليسوا مئة مليون، بل هم خمسون مليوناً فقط، ذلك لاعتباره أن النساء يشكلن النصف المشلول عن العمل، وإضافة إلى ذلك تعتقد (المرنيسي) أن المجتمع الأبوي العربي الإسلامي قائم على الرجل:«لقد نشأ تنظيم المجتمع بأسره على السماح للرجال في المجتمع بالتصرف بنصفه الآخر من النساء وكأنهن من ممتلكاتهم الأخرى، إن المسكنات غير كافية، فلايمكن أن تكون مصلحاً فحسب حين تكون حرية المرأة وعدالتها الاجتماعية على المحك»[14].

وبالتالي لايأتي التغيير إلا مع تبديل العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، وذلك عن طريق الممارسة في المجتمع- وهذه عملية طويلة الأمد تشتمل على «تربية ترتكز على المساواة بين المرأة والرجل في جميع مراحل العمر منذ الولادة وحتى الممات، مساواة في الحقوق والواجبات، خارج المنزل وداخله وخارجه وفي تربية الأطفال»[15]. وتتضح هذه الصورة عند «شرابي» حين نقف على نتائج بنية الأسرة على السيطرة الأبوية، وفي هذا المجال هناك ثلاثة اعتبارات، الأول اقتصادي: فالأسرة، نتيجة للتحول الاقتصادي والقوة المحركة له، والمقصود هنا ليس برجزة المجتمع المدني فحسب، بل وبشكل خاص تقهقر العلاقات الرأسمالية التقليدية، ففي الأسرة التي توصل فيها الأبناء إلى مستوى من التحصيل العلمي واكتساب مهارات محددة نجد أنهم نتيجة لذلك قد حققوا استقلالية وحرية، فما عادوا يعتمدون على آبائهم كما هي الحال في البنية الريفية أو السابقة على الرأسمالية، وهنايجد الأب نفسه مجبراً على الدخول في علاقة جديدة في منزله، ومع كل فرد من أفراد أسرته. وهذا ما يقودنا إلى الاعتبار الثاني: أي العلاقات الديمقراطية، وإذا ما كانت العلاقة الأساسية للأبوية هي الخضوع، فإنها هنا المساواة في الأسرة، فالاستقلال الاقتصادي هو الأساس لنشوء الديمقراطية في الأسرة، وعليه يمكن القول إن أفول الهيمنة الأبوية يتوقف على تفكك الحمولة، العشيرة، وشيوع الأسرة الديمقراطية، أما الاعتبار الثالث، فيتصل وثيقاً «بتحرير المرأة»، ففي الانتقال من

الأبوية إلى العائلة الحديثة تُعتبر المرأة المستفيدة الأولى بالتأكيد، توفر الأبوية العائلية الخلفية الملائمة لظهور هيمنة مزدوجة، سلطة الأب على عائلته وسيادة الذكر على الأنثى، ومن حيث بنيتها، فإن العائلة الحديثة «توفر الخلفية الضرورية (ولكن غير الكافية) لتحرير المرأة، إن الشرط الأساسي لتحرر المرأة هو انفتاحها على التعليم وانصرافها إلى العمل، وبالتالي تحقيقها استقلالها الاقتصادي»[١٦].

وتقوم الدولة بدورها المهم في تكريس علاقات السلطة الخاصة بالنظام الأبوي حيث تعمل أجهزتها الإيديولوجية على إعادة إنتاج هذه العلاقات سواء في ما يخص التعليم أو الدين أو التشريع، وإذا كانت القيم السائدة وأجهزة الدولة تدعم استمرار النموذج الأبوي، فإن العمليات النفسية تؤثر في تكوين الذات وتواصلها مع الآخرين بشكل يساعد على استمرار النظام الأبوي، ويأخذ هذا التواصل اتجاه الذات نحو الكبار ونحو الرجال في العائلة، ففي المجتمعات التي تكون فيها أهمية العائلة أكبر من أهمية الفرد، ويكون فيها إنجاز الفرد في محيط العائلة والجماعة والتي يتوقف فيها البقاء على اندماج الفرد في الجماعة- يعزز التواصل بين الذات والآخرين أفرادًا متطلعين إلى الاندماج مع الآخرين في إطار الجماعة، وهكذا يكون الهدف الرئيسي للتنشئة الاجتماعية هو خلق «الذات التواصلية» التي يؤدي تحققها إلى تسهيل علاقات السلطة الأبوية، لأن الذات التواصلية تتميز بقابليتها للضبط من الآخرين[١٧].

### ثالثًا - واقع المرأة العربية الراهن: مؤشرات ميدانية.

#### أ- المرأة والحقوق الأسرية والزواجية:

على الصعيد الأسري نجد أن التشريعات العربية رغم تباينها الواضح بين «تقدمية» و«مقننة» للأعراف والقيم السائدة وانتقائها..إلخ، إلا أنها مع ذلك بوضعها الحالي تمثل ذلك الإشكال المجتمعي العميق الذي يعيشه المجتمع العربي بين الرغبة في الأخذ بأنماط «الحداثة» وقيمها، ولكن ضمن الأطر التقليدية، أو لنقل بتعبير آخر، إن الكثير من هذه التشريعات رغم حداثة بعضها الظاهري- إلا أنها وفي أغلب الحالات جاءت لالتغيير، وإنما لتكرس من قوة الكثير من القيم والأعراف التقليدية السائدة في المجتمع والمحددة لتوزيع القوة في المجتمع على الأساس (النوعي) الجنسي وكذلك الأسس الاجتماعية الأخرى (الطبقة، العائلة، الدين...إلخ)، ولتعطي الرجل دور السيادة والريادة وللمرأة التبعية والدونية[١٨]، ومثال على ذلك قانون الأحوال الشخصية التونسي، فرغم عصريته مقارنة بالكثير من القوانين العربية الأخرى من

حيث تحريمه لتعدد الزوجات أو تنظيمه للطلاق إلا أن ذلك لم يمنعه من تكريس وضع قائم في معظم الأقطار العربية، وهو سيادة الرجل وتبعية المرأة في الحياة الأسرية، حيث تنص الفقرة من المادة (٢٣) من القانون، «وعلى الزوجة أن ترعى زوجها باعتباره رئيس العائلة وتطيعه فيما يأمرها به»[19]. أما المشرّع الكويتي، فيذهب إلى أن «الطاعة من أهم الواجبات التي يلقيها عقد الزواج على الزوجة، وإذا امتنعت تعتبر ناشزًا وتسقط عنها النفقة»[20]. وتكاد معظم قوانين الأحوال الشخصية العربية تنفي عن المرأة الحق المباشر في عقد الزواج بنفسها، إذ تنص المادة (١) مثلاً من قانون الأحوال الشخصية الجزائري على أن «يتولى زواج المرأة وليها وهو أبوها، فأحد أقاربها الأولين والقاضي ولي لمن لا ولي له» كما جاء في الفصل الثاني عشر، المادة (٢) من القانون المغربي أن «لاتباشر المرأة العقد ولكن تفوض لوليها أن يعقد عليها»[21].

ولايشذ ما هو معمول به في الخليج العربي عن ذلك، إذ تنص المادة (٢٩) من القانون الكويتي على أن «يبرم عقد زواج من تحت ولايته»، ولم يشترط المشرّع الكويتي أن يكون عقد الزواج بقبول البنت ورضاها، وإنما أعطى الحق كل الحق للولي في أن يزوجها ولربما دون رضاها، ورغم أن المشرع الكويتي قد أعطى البنت بعد تجاوز سن الخامسة والعشرين حق تزويج نفسها، إلا أن كل حالات الزواج التي تم إبرامها في خارج الكويت قد تم إبطالها لافتقادها لشرط قبول الولي، حيث تنص المادة (٣٠) من القانون الكويتي «الثيب أو من بلغت الخامسة والعشرين من عمرها الرأي لها في زواجها ولكن لاتباشر العقد بنفسها ولكن ذلك لوليها»[22]. وأيضًا، ينص القانونان الجزائري والسوري مثلاً على «حق الأب في منع بنته البكر من الزواج إذا كان المنع في مصلحتها»[23]. أما في البحرين، فهو ليس بأحسن حال إذ «لاتمتلك البنت العاملة الرشيدة الحق في تزويج نفسها إذا امتنع الولي عن ذلك، كما أن المحاكم لاتحكم بتزويجها دون موافقة وليها»[24].



وهناك العديد من المؤشرات الإحصائية في البلدان العربية من خلال الدراسات الاجتماعية الميدانية التي تدل على ما سبق، ففي دراسة قام بها الباحث «محمد برهوم» حول (٢٥٠) حالة من المطلقات الأردنيات تبين أن الخطبة والزواج يتمان بموافقة الأهل وتدبيرهم بنسبة (٧٧٪) من أفراد عينة الدراسة[25].

وفي دراسة أخرى حول أسباب الطلاق قامت بها الباحثة «آمال عبد الرحيم» في سورية تبين أن نسبة (٧٧٪) من أفراد العينة البالغ (٢٤٧) حالة اختاروا زوجاتهم

بطريقة الزواج المدبر عن طريق الأهل [٢٦]، وأيضًا في دراسة قام بها الباحث (طلال مصطفى) في مدينة دمشق على عينة بلغت (٢٠٠) حالة تبين أن (٤١،٥٪) تم زواجهم عن طريق الأهل [٢٧].

ورغم أن معظم البلدان العربية تدعي أن قوانين الأحوال الشخصية لديها وخاصة منها التي تتعلق بالزواج والطلاق وحضانة الأطفال، مستمدة بدقة من الشريعة، وبما أن الشريعة فُسرت من قبل علماء متعددين من بيئات مختلفة، لكل منها تراثها المختلف، فإن القوانين الصادرة عنها تختلف بالمقدار ذاته.

## ب- المرأة والتعليم:

تنص الدساتير العربية قاطبة على حق المرأة وتكافؤ فرصتها في التعليم مع الرجل، والذي يقال دائمًا إنّ هذا الاقرار بتكافؤ الفرص التعليمية للمرأة قد استمد من التعاليم الدينية و «إيمان شديد» بمبادئ الديمقراطية والعدالة والمساواة، ولم يكن من السهل على المرأة العربية الالتحاق بالتعليم النظامي، إذ كان الكثير من التقاليد الاجتماعية وبعض رجال الدين ضد التحاق الفتيات بالمدارس، وبالرغم من ذلك فإن المؤشرات الكمية تشير إلى تزايد أعداد الدراسات مقابل الدارسين، وإلى تساوي فرصهن- نسبيًا- مع فرص الذكور، وقد حققت الأقطار العربية تطورًا كبيرًا في مجال تعليم البنات خلال العقد الأخير (١٩٧٠- ١٩٨٣) من ٢١،٦ ٪ عام ١٩٧٠ إلى ٤١،٦٪ عام ١٩٨٣ [٢٨]. أما فيما يتصل بنسب التحاق الفتاة بالمراحل التعليمية اللاحقة للتعليم الابتدائي فإنها تظل أقل منها بالنسبة إلى المرحلة الأولى، إذ تتناقص هذه النسب كلما ارتفع المستوى التعليمي، ومع أن المتوسط العام لإلتحاق الإناث بالتعليم الثانوي ارتفع من ٢٦،٥ عام ١٩٧٠ إلى ٣٧،٢٪ عام ١٩٨٢، إلا أنه بقي مع ذلك أقل من النسب المحققة في حالة التعليم الابتدائي [٢٩]. وسجلت معدلات الالتحاق النسوي في التعليم العالي والجامعي مانسبته ٣١،١٪ من المجموع الكلي لطلبة هذه المرحلة [٣٠].

وفي الوقت نفسه يشير «انطون رحمة» إلى أن نسبة الأمية ماتزال مرتفعة جدًا في صفوف النساء العربيات، وقد بلغت هذه النسبة ٧٣٪ أي هناك ٣٣ مليون أمية، ويضاف إليهن (١٢) مليون أمية يقف تعليمهن عند حدود الإلمام بالقراءة والكتابة، ولبيان دلالة هذه الأرقام نذكر أن نسبة الأمية لدى نساء المجتمعات المتقدمة لمختلف الفئات العمرية المتقدمة لاتزيد عن ٢،٧٪ وأنها تنخفض في بعضها إلى ٠،٥٪ [٣١].

ونجد في سورية خطوات ناجحة في نشر التعليم من خلال إلزامية التعليم للذكور والإناث على حد سواء حيث يكاد يتساوى عدد المسجلين مع عدد

المسجـــلات في المرحلـــة الإبتدائية (٩٨,٥٪) إناث و (٩٨,٩٪) ذكـور وقـد نتج عن ذلك تقارب نسبة محو الأمية بين الجنسين في الفئـة العـمـرية (١٥-٢٤) سنة إلى ٩٢,١٪ بين الإناث و ٩٧,١٪ بين الذكور[٣٢].

| البلد | الجنس | |
|---|---|---|
| | النساء | الرجال |
| الجزائر | ٤٦ | ٢٤ |
| البحرين | ١٩ | ١٠ |
| جزر القمر | ٤٨ | ٣٥ |
| جيبوتي | ٤٩ | ٣٦ |
| مصر | ٥٨ | ٣٥ |
| العراق | ٥٧ | ٣٦ |
| الأردن | ١٧ | ٦ |
| الكويت | ٢٢ | ١٧ |
| لبنان | ٢١ | ٩ |
| ليبيا | ٣٥ | ١٠ |
| موريتانيا | ٦٩ | ٤٨ |
| المغرب | ٦٦ | ٤٠ |
| عمان | ٤٣ | ٢٢ |
| قطر | ١٨ | ٢٠ |
| فلسطين | ١٩ | ١٠ |
| السعودية | ٣٦ | ١٧ |
| الصومال | لايوجد | - |
| السودان | ٥٧ | ٣٢ |
| سورية | ٤٢ | ١٣ |
| تونس | ٤٢ | ٢١ |
| الإمارات العربية المتحدة | ٢٣ | ٢٧ |
| اليمن | ٧٧ | ٣٤ |

جدول رقم (١) يبين معدلات أمية البالغين ٪

ويعدّ التحسن الذي طرأ في مجال تعليم الإناث وانخفاض معدلات الخصوبة وارتفاع متوسط العمر عند الزواج الأول من علامات التقدم النسائي في البلاد العربية، ومع ذلك لم تنجح هذه التغيرات في التصدي للأيديولوجيات السائدة التي تركز على دور المرأة الإنجابي الاجتماعي، وتؤكد التمييز القائم على أساس الجنس وتحصر دور المرأة في وظائف العناية التي لاقيمة لها في السوق، وتبقى الأمية بين النساء وخاصة في الأرياف بين المتقدمات في العمر مشكلة جدية في البلاد العربية رغم الجهود التي بذلت في العقد الأخير لتحسين التعليم ومستويات التوظيف في المنطقة، وكما يبين الجدول رقم (١) فهي تبلغ أعلى مستوياتها في اليمن ٧٧٪ وأدناها في الأردن ١٧٪ [٣٣].

### ج - المرأة والعمل:

يظهر «أحمد جلال مراد» ثلاثة مواقف اجتماعية حيال عمل المرأة في الوطن العربي، وهي:

١- الموقف الاجتماعي التقليدي الذي يحصر وظيفتها في أداء غرض واحد فقط هو غرض للزوجية بمفهومها الخضوعي والأمومة بمفهومها التوالدي. واتساقًا مع هذا المفهوم، فإن عمل المرأة خارج المنزل واختلاطها بالرجل أمر غير مرغوب فيه، وإذا ما كانت المرأة تعمل فيجب عليها أن

تعمل في نطاق عمل أبيها أو زوجها وليس في ميدان الغرباء.

٢- الموقف الاجتماعي التوفيقي، ويعكس شريحة اجتماعية واسعة، وهو يتسم بنظرة متحررة مع الحفاظ على التقاليد الأساسية فهو يعترف للمرأة بحق التعليم والعمل في إطار وظائف ومهن معينة مثل التعليم والتطريز والخياطة والتمريض.

٣- الموقف الاجتماعي المتحرر: ويمثل تفكير أقلية اجتماعية تطالب بفتح الأبواب أمام المرأة للتعليم والعمل والمساواة في الحقوق مع الرجل في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، انطلاقًا من أن المرأة إنسان قادر على العمل والإبداع وقادر على تحمل المسؤولية وممارسة الحرية، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن تخلف المجتمع العربي يعود إلى أسباب تتعلق بانعدام حرية المرأة [٣٤].

وتولي الدراسات والإحصائيات المختلفة موضوع ضعف مشاركة المرأة في العمل وانخفاض تمثلها في قوة العمل قدرًا من الأهمية، إذ تذكر الحولية الاقتصادية لعام ١٩٨٣ التابعة لمنظمة اليونسكو أن نسبة مساهمة المرأة في العمل متدنية وهي ٧٪ في مصر و ٦٪ في السعودية ولبنان وقد بلغت نسبة الإناث في قوة العمل في سورية ١٦٪ من مجموع قوة العمل [٣٥].

وتشير الدراسات إلى ضعف مساهمة المرأة في الوظائف القيادية العليا حيث تتراوح نسبة المساهمة مابين ١٣- ١٥٪ وهي نسبة منخفضة جدًا، وتعطي مؤشرًا على أنه لاتزال هناك مظاهر للتفرقة بين الرجل والمرأة في التواجد في تلك المواقع بالرغم من ضمان المساواة القانونية على المستويات القومية والدولية.

ويظل عدد النساء في قوة العمل متدنيًا، فقوة العمل فيها تتشكل من ٨٠٠٠، ٢,٨٥٨ من الرجل و ..و ٦٢٨ امرأة، أي بنسبة ١/٥ (خمسة إلى واحد) ومن بين ٧١٧,٣٨٧ ممن يعملون عند الحكومة السورية لاتوجد إلا ١٦٣, ١٩٢ امرأة أي بنسبة ٢١٪، وتقول الأرقام الرسمية إن النساء يشكل ثلث قوة العمل في الزراعة، وهنّ لايتسلمن أي مسؤولية إدارية، ولارأي لهن في مسائل الأرض وتقريرشؤون المحاصيل، أما بشأن التجارة فإن ٠٨٨ و٥ امرأة فقط يدرن أعمالهن الخاصة بهن أو أقل من ٤٪ من المجموع مع ١٨٤و ١٣٦ من الرجال [٣٦].

ولكن ارتفاع معدل النمو وتأثير المتغيرات الاقتصادية العالمية على الاقتصاد السوري أديا إلى ارتفاع نسبة البطالة من ٦,٨٪ عام ١٩٩٥ إلى ٩,٥٪ عام ٢٠٠٠، وبما أن النساء هن الفئة غير المدربة والمؤهلة، فإن نسبة البطالة بين الإناث تزيد

عنهـا بين الذكـور وخـاصـة في المناطق الريفية.

ومـاتزال الزراعـة في مـقـدمـة المهن والأعـمـال التي تقـوم بهـا المرأة السـورية، تشير قواعد المعلومات إلى ضعف ملكية النسـاء من الموارد الزراعيـة وغـيـاب المرأة عن عـمليـة اتخـاذ القـرار سـواء داخل أو خارج المنزل وعدم توفر التقنية للنساء في أداء الأعـمـال الزراعـيـة، إذ تصل ملكيـة الحـيـازات الزراعـيـة من الإناث إلى ٥٪، فقط وتشارك النسـاء في مـراحل الإنتـاج الزراعي كافة، ولكنها تختفي في عمليات التسويق ٥٪.

ويشكل معظم عمل النساء في الزراعة جهـداً غيـر مـأجـور إذ تبلغ نسـبـة النسـاء اللواتي يعملن في أعمال غير مأجورة في دير الزور ٦٧٪ وحلب ٢٥٪ والرقـة ٤٩٪ والحسكة ٤٧٪ وحمـاه ٤٦٪، أمـا الحـالة العملية لقوة المرأة السورية فتبين أن هناك ٤٠ امـرأة فـقـط تعـمل لحـسـابـهـا و ٨٠٠٠ امرأة صاحبة عمل مستقل، وهذا يعادل ٩,٠٪ من قوة عمل المرأة [٣٧].

ومع كل هذا مـاتزال المفاهيم التقليدية المتطاولة في تعايشهـا تقنع النساء بأنهن مدينات بدخولهن إلى أولئك الذين سمحوا لهن بالعـمل، وهؤلاء عـادة هم الذكـور من أفراد العائلة.

### د- المرأة والعمل السياسي:

لم تعالج القوى السياسية العربية سواء تلك في السلطة أو خـارجـهـا واقع المرأة العـربيـة وقضاياها معـالجـة جدية، حيث انصب اهتمامها على القضايا السياسية والعمل الوطني، وظلت القضايا الاجتماعية موضـوعـاً ثانوياً لم توله الاهتمـام المطلوب بعد ذلك.

ورغم أن العـديد من برامج هذه القوى السياسيـة قد تضمن فقرات خاصـة حول ضـرورة مشاركـة المرأة في الحيـاة العـامـة للمجتمع، ذلك أن تحـرير المرأة العـربيـة ضـرورة ديمقـراطيـة إلى كـونهـا قـضـيـة إنسـانيـة، وأن تحـريـر المرأة على رأس المهمات النضالية، وأن بناء مجتمع عصري ديمقراطي متحرر يقتضي مواجهة قضية المرأة مـواجهـة مـبـدئيـة وشـاملة إلا أن تلك الفـقـرات ذات الإنشـاء الجـمـيـل لم توضع موضع التطبيق العملي الذي يفسح المجال أمام المرأة للمسـاهمـة الفـعـالة في الحـيـاة العامة [٣٨].

فالحقوق السياسيـة للمرأة العربية لم يصبهـا سـوى تغييـر طفيف، وبقي دورهـا غـيـر مـؤثـر في الحيـاة السيـاسيـة العـربيـة، وخارج دائرة التغير، فحق الانتخاب ودخول المرأة إلى البـرلمان أو الوزارات المخـتـلفـة لايلغي تبعية المرأة بقطاعاتها السياسية العـريضـة، ولايلغي التمييز ضدها، ومـازال

يتم استغلال أصوات النساء لصالح النظام السياسي والمتعارض في أغلب الأحيان مع مصالحهن الحقيقية.

وما تزال المرأة في دول الخليج العربي أيضاً على سبيل المثال محرومة من الحقوق السياسية ومن تولي الوزارة والقضاء لأسباب دينية، حيث يقرر الفقهاء أن المرأة ليس لها حق الولاية أو السلطة، ودولة الكويت مثال على ذلك، رغم كونها دولة دستورية منذ عام ١٩٦٢، فالمرأة محرومة من حقوقها السياسية بسبب ضغط التيار الأصولي الذي تمكن من حشد قواه متسلحاً بالآراء الدينية لإسقاط مشروع قانون الحق السياسي للمرأة في البرلمان عام ١٩٩٩ (٣٩).

ومع دخول المرأة ميدان العمل السياسي في سورية، من خلال تمثيلها في السلطة التنفيذية والتشريعية والسلك الدبلوماسي والنقابات المهنية، تبقى نسبة مساهمتها ضعيفة أمام نسبة تواجدها في المجتمع السوري وغير مؤثرة بشكل فعال في عملية اتخاذ القرارات، ولكي يكون للمرأة تأثيرها الحقيقي في الميدان السياسي يجب أن تتواجد بنسبة أكبر من النسبة الحالية، فنسبة النساء في مجلس الشعب لعام ٢٠٠٠ بلغت ١٠,٤٪ مقارنة مع ٨,٥٪ لعام ١٩٩٠ ونسبة الوزيرات ٦٪ مقارنة مع ٣٪ في الفترة نفسها، وفي بقية الدول العربية نجد انعدام التمثيل النسائي لدى بعض الدول، وتمثيلاً من النسبة نفسها تقريباً لبقية الدول العربية الأخرى انظر الجدول رقم (٢).(٤٠)

| البلد | نسبة الوزيرات ٪ |
|---|---|
| الجزائر | ٥.٥ |
| البحرين | ٠.٨ |
| جزر القمر | ٤.٠ |
| جيبوتي | ٢.٥ |
| مصر | ٤.٩ |
| العراق | ٠.٠ |
| الأردن | ١.١ |
| الكويت | ٠.٠ |
| لبنان | ٠.٠ |
| ليبيا | ٥.٦ |
| موريتانيا | ٥.٧ |
| المغرب | ٥.٨ |
| عمان | ٣.٨ |
| قطر | ٠.٠ |
| فلسطين | غير قابلة للتطبيق |
| السعودية | ٠.٠ |
| الصومال | غير قابلة للتطبيق |
| السودان | ٠.٠ |
| سورية | ٣.٣ |
| تونس | ٧.٧ |
| الإمارات العربية المتحدة | ٠.٠ |
| اليمن | ٠.٠ |

جدول رقم (٢) يبين نسبة الوزيرات العربيات

ورغم الدور الإيجابي الكبير للمنظمات والاتحادات النسائية العربية، وتاريخها الطويل في النضال الوطني، فالغالبية من تلك الاتحادات قد تشكلت ومنذ أوائل القرن وبمبادرات نسائية، واتخذت موقعها في قلب النضال الوطني وتصدت للعوائق التي كانت تحدّ من انطلاقة المرأة العربية، وخاصة معركة الحجاب التي خرجت منها مظفرة، ورغم دورها الحالي في النضال من أجل إدماج المرأة في خطط التنمية والتحديث لمجتمعاتها، فإنها مازالت حبيسة الدور الثانوي المخصص لها ضمن الحركة السياسية العربية باعتبارها ليست أكثر من رافد لنشاط الحركة السياسية ذات الطابع الذكوري أساسًا وتوجهًا، لتبدو مكانتها الآن وكأنها منة أو هبة من الرجل، فمازالت تلك المنظمات النسائية وقياداتها على وجه الخصوص امتدادًا نسائيًا للحركات السياسية، ولاينحصر هذا فقط بالمنظمات النسائية الرسمية، بل يشمل أيضًا معظم المنظمات ذات التوجه التقدمي(٤١).

### خاتمة:

وأخيرًا، وعلى الرغم من التطور الهائل في المستوى الاجتماعي للمرأة، ودخولها ميادين العمل كافة، إلا أن نظرة التيار التقليدي الاجتماعي تجاه المرأة باعتبارها أداة للمتعة ولخدمة المنزل، مازالت تحظى بتأييد واسع في كثير من المجتمعات العربية وكذلك الأمر بالنسبة للحقوق السياسية، وهذا التيار التقليدي يعتمد تفسيرات الفقهاء وآرائهم وأحكامهم بالنسبة للمرأة ودورها في المجتمع، بما يتناقض ومفاهيم المجتمعات المعاصر التي ألغت كل مايتصل بالتفرقة بين الجنسين باعتبار إنسانية الإنسان سواء كان ذكرًا أم انثى.

وثمة ضرورة أن يكون الاهتمام بالمرأة على الصعد كافة، تربويًا واجتماعيًا واقتصاديًا، لينعكس على المجتمع برمته، ويكون بدفعه إلى مزيد من الفاعلية والأداء المتميز لئلا يختزل إلى هيكل مجرد من المؤشرات الكمية المتزايدة لجهة المشاركة في قوة العمل بل إلى المزيد من الممارسة والتوعية في الأداء في المستويات كافة، اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، حتى تصل إلى الشراكة الكاملة مع الرجل في بناء المجتمع العربي القادم.

## المراجع

١- عزيز السيد جاسم، حق المرأة بين مشكلات التخلف الاجتماعي ومتطلبات الحياة الجديدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د ت) بيروت، ص٧.

٢- نوال السعداوي، المرأة والجنس، ط٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٤، ص١١٠.

٣- المرجع السابق، ص١٦٧.

٤- خالدة سعيد، المرأة العربية: كائن بغيره لابذاته، مجلة مواقف، العدد /١٢/ السنة الثانية، تشرين الثاني- كانون الأول، ١٩٧٠، ص٩١-٩٤.

٥- حليم بركات، النظام الاجتماعي وعلاقته بمشاركة المرأة العربية، في : المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٨٢، ص٥٦

٦- باقر سلمان النجار، الحقوق الاجتماعية للمرأة العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد (١٢٠)، بيروت، ١٩٨٩، ص٩٠.

٧- هنري عزام، المرأة العربية والعمل: مشاركة المرأة العربية في القوى العاملة ودورها في عملية التنمية، في: علي شلق وآخرون، المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٢، ص٢٧٠

٨-باقر سلمان النجار، الحقوق الاجتماعية للمرأة العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد /١٢٠/ بيروت ١٩٨٩، ص٩٣.

٩- خضر زكريا، عمل المرأة في الوطن العربي: الواقع والأفاق، مجلة العلوم الاجتماعية السنة ١٤- العدد /٢/ خريف ١٩٨٦، ص١١٤.

١٠- ثريا التركي، وهدى زريق، تغير القيم في العائلة العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد /٢٠٠/ السنة /١٨/، تشرين الأول ١٩٩٥، ص٧٨.

١١- هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧، ص٩.

١٢- المرجع السابق، ص٤٤.

١٣- هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧، ص٥١.

١٤- المرجع السابق، ص٥٢.

١٥- نوال السعداوي، المرأة والجنس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، ص١٦٨.

١٦- هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي المرجع السابق، ص ٥٠.

١٧- ثريا التركي وهدى زريق، تغير القيم في العائلة العربية، مرجع سابق، ص٨١.

١٨- باقر سلمان النجار، الحقوق الاجتماعية للمرأة، مرجع سابق، ص١٠٠.

١٩- عزت الشابي، مداخل حول بعض مكاسب المرأة من مجلة الأحوال الشخصية ومدى مساواتها الحقيقية للرجل، ورقة قدمت إلى المؤتمر الخامس عشر لاتحاد المحامين العرب، تونس، ٣-٦ تشرين الثاني، ١٩٨٤.

٢٠- هيا الخليفة، أحكام الأسرة في الخليج العربي بين رواسب الجذور ومقتضيات الحاضر، ورقة قدمت إلى المؤتمر الإقليمي الرابع للمرأة في الخليج العربي، مسقط ١٥- ١٨ كانون الأول ١٩٨٦، ص٣٢.

٢١- ليلى معروف، المرأة والأسرة في قوانين الأحوال الشخصية العربية: نظرة مقارنة ونقدية ، ورقة قدمت إلى المؤتمر الدولي عن المرأة العربية والإفريقية والمتغيرات الاجتماعية السياسية، القاهرة، ٢٥-٢٨ شباط ١٩٨٥، ص١٨.

٢٢- قانون الأحوال الشخصية الكويتي، الباب الثاني، المادة (٣٠).

٢٣- ليلى معروف، المرأة والأسرة، مرجع سابق، ص٨.

٢٤- هيا الخليفة، أحكام الأسرة في الخليج، مرجع سابق، ص١٩-٢٠.

٢٥- محمد برهوم، ظاهرة الطلاق في الأردن، دراسة اجتماعية ميدانية، مجلة جامعة عمان، عدد /١٢/، كانون الأول ١٩٨٦، ص١٨٩-٢٠٥.

٢٦- أمال عبد الرحيم، ظاهرة الطلاق في سورية أسبابها ومتغيراتها الاجتماعية المعاصرة، رسالة دكتوراه، جامعة دمشق ١٩٩٢.

٢٧- طلال مصطفى، الثابت والمتغير في نظام الزواج:استطلاع ميداني في مدينة دمشق، صحيفة الثورة، العدد /ع١١٣٩/ شباط ٢٠٠١م.

٢٨- باقر سلمان النجار، الحقوق الاجتماعية للمرأة، مرجع سابق، ص٩٥.

٢٩- المرجع السابق، ص٢٦.

٣٠- جامعة الدول العربية، التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام ١٩٨٥، تحرير صندوق النقد العربي، أبو ظبي، ١٩٨٦، ص٢٢٤.

٣١- انطون رحمة، المد التعليمي وأثره في تغيير دور المرأة ومكانتها، منظمة العمل الدولية، دمشق ١٩٨٢، ص٩.

٣٢- ورقاء برمدا، دور المرأة في حماية البيئة، محاضرة ألقيت في ملتقى المرأة الاقتصادي «المرأة والاستثمار» في حلب لعام ٢٠٠٢م.

٣٣- المرجع السابق.

٣٤- أحمد جلال مراد، الوضع الراهن لقوة العمل النسائية في الوطن العربي، هيئة تخطيط الدولة، دمشق ١٩٨٤، ص٦.

٣٥- نهاد خليفة، الوضع الاقتصادي للمرأة في سورية، الاتحاد النسائي، مكتب الدراسات، دمشق ١٩٨٥.

٣٦- بثينة شعبان، المرأة المسلمة في سورية، مجلة النهج، العدد /٥/ دمشق خريف ١٩٩٥، ص٩٦.

٣٧- ورقاء برمدا، دور المرأة في حماية البيئة، مرجع سابق.

٣٨- مي الصايغ، المرأة العربية: الواقع والتطلعات، مجلة النهج، العدد/ ٥/ خريف ١٩٩٥، ص١٠٥.

٣٩- أحمد البغدادي، أزمة الفكر الإسلامي في عصر العولمة، مجلة النهج، العدد /٢٩/ شتاء /٢٠٠٢/ ص١٨.

٤٠- ورقاء برمدا، دور المرأة في حماية البيئة، مرجع سابق.

٤١- مي الصايغ، المرأة العربية، مرجع سابق، ص١٠٦.

❖ ❖ ❖

# أثر منظومة الدور الجنسي
## على واقع المرأة الاجتماعي والاقتصادي والسياسي

د. سوسن البيطار (*)



كل النساء يصبحن كأمهاتهن، وهذه هي مأساتهن
ولاأحد من الرجال يصبح كأبيه وهذه هي مأساته
(أوسكار وايلد)

***هذا عصر المعلوماتية، عصر تحرر المرأة، ولدينا الآمال بأن تنال المرأة حقها ومكانتها الاجتماعية والسياسية. فهل يتسنى لها تحقيق ذلك في ظل مقولتين أسطوريتين تدعمهما منظومة الأدوار الجنسية، الأولى تصف المرأة بأنها ناقصة عقل وغير ناضجة بل قاصرة سياسياً: والثانية تضع الرجل في كوكبة الأفق بوصفه الذكر الممول الوحيد أو كما يصفه البعض «الفائز بالخبز»؟***

---

(*) د. سوسن البيطار: عضو هيئة تدريسية في قسم الفلسفة ـ كلية الآداب، جامعة دمشق.

**لكن ما المقصود بمنظومة الأدوار الجنسية؟**

إن منظومة الأدوار الجنسية sex-role system ظاهرة متعددة الوجوه تعبر عن شبكة المواقف والمشاعر والتصرفات التي تتولد نتيجة تغلغل نمطية الدور الجنسي في ثقافتنا. وسأحاول استناداً إلى المنظور النفسي والاجتماعي فحص بعض مظاهر وتأثيرات هذه المنظومة على مجتمعنا وانعكاساتها السلبية على واقع المرأة العربية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً. والهدف من هذه الدراسة تقديم بعض الاقتراحات لعلماء الاجتماع والسياسة من أجل تطوير نماذج لمفاهيم وبرامج تتفادى نمطية الأدوار الجنسية، وتتخلص من الجنوسية sexism في خطابنا العربي، وهو مذهب جائر يشي أحكامه على أساس الجنس، لتلغي تلك الأسطورة الخرافية أن المرأة قاصرة. لقد أكدت تقارير اللجان الأوروبية عن أوضاع السكان أن تحسين الوضع الاجتماعي للمرأة والتطور الاجتماعي متلازمان جوهرياً بل هما دون شك في ذلك شيء واحد. كما أكدت خطة العمل الإقليمية للنهوض بالمرأة العربية حتى عام ٢٠٠٥ وفي الاجتماع التحضيري لمؤتمر بكين«على ضرورة إدماج المرأة في التنمية باعتبارها تشكل نصف المجتمع، وإزالة المعوقات أمام مشاركتها الكاملة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية تلك التي تجعل حقوقها ومسؤولياتها قاصرة وغير متكافئة مع الرجل»[١]. ويثبت هذا بشكل ما أن منظومة الأدوار الجنسية متأصلة في قلب معاييرنا الثقافية، لهذا كان لزاماً علينا سعياً - وراء فهم أنفسنا وفهم العالم والمجتمع ككل - دراسة هذه المنظومة وتأثيرها.

**تتمحور هذه المنظومة حول ثلاثة عناصر مهمة تقوم أساساً على نمط الجنس هي:**

١ - تحديد السمات والميزات الشخصية الواجب توافرها في كلا النمطين الذكري والأنثوي لأداء مهمة ما أو تخصص ما، كأن تنعت الرجل بالموضوعية والعقلانية في حين نصف المرأة بالخضوع والانفعال. وتتباين مميزات كل نمط حسب تنوع الثقافات والعصور.

٢ - توزيع الأدوار المهنية أو مبدأ تقسيم العمل. وهذا أيضاً - كما هو الحال مع تقسيم المميزات الشخصية - يختلف عبر الثقافات والأزمنة. والشائع في حضارتنا هو اتخاذ الجنس لا العمل بحد ذاته معياراً لتحديد«من يفعل هذا، ومن يقوم بذاك»، مع العلم أنه يوجد في بعض الأقطار العربية - سورية مثلاً - مؤشرات تدل على تغير هذا المنحى بحيث ينظر للعمل ذاته.

٣ - التحيز للذكر والتقييم الأمثل له على حساب الأنثى، وذلك بمنحه القيمة

الأعلى والمكانة الأسمى وتقليده المنصب الأرقى والأهم في مقابل تهميش المرأة. ويترتب على ذلك اعتبار السمات الذكورية أسمى من السمات الأنثوية فهي ترتقي أعلى درجات الهرم الأخلاقي على عكس نقيضها الأنثوي.

وبسبب تفاعل هذه العناصر وتأثر الواحد منها بالآخر ظهور الجنس المؤسساتي في تنظيمات المجتمع والعمل والسياسة. الأمر الذي يعطي حقاً شرعياً للذكر بالتسلط على الأنثى، ويمنحه مقاماً واحتراماً أرفع مما تحوز عليه المرأة، فيسيطر على قيم الثقافة، ويجعل منه نظاماً أبويابطريركياً.

ولا يمكن تعميم هذا على المجتمعات فهناك اختلاف في الرأي حول طبيعة الفروق المرتبطة بالجنس ومدى هذه الفروق بين مجتمع وآخر، بمعنى آخر لايوجد معايير عامة محددة تضبط ظاهرة الدور الجنسي، لذلك فإن تطبيقاتها تختلف من حضارة إلى أخرى أي أن مميزات كل نمط جنسي وتطبيقاته تختلف من ثقافة إلى ثقافة ومن وقت إلى آخر، فالنمط الذكري في مجتمع أو ثقافة ما يمكن أن يشابه النمط الأنثوي في ثقافة أخرى.(٢) (cheawjnd)

**فما تأثير نمطية الأدوار الجنسية على صعيد المجتمع والعمل والسياسة؟**

للإجابة على هذا السؤال لا بد:

١ - من مناقشة سريعة للتفسيرات البيولوجية لنمطية الأدوار الجنسية ودحض البراهين المبررة لما يسمى بالنظام الطبيعي.

٢ - فهم التفاعل بين نمطية الدور الجنسي وعملية التنشئة الاجتماعية والنظريات النفسية حول أنماط المثل العليا الجنسية وأثره على وضع المرأة في المجالات الأسرية والعملية الاقتصادية منها والسياسية.

### مفهوم علم النفس لمسائل الطبيعة والتنشئة:



تشكل مسألة إرجاع الفروق الفردية إلى الظروف الوراثية أو الظروف البيئية جوهر الجدل حول الطبيعة والتنشئة، فقد تعاقبت النظريات في هذا الصدد في سياق ربط النظرة السائدة مع الرأي العام الاجتماعي والسياسي، فاستُخدمت النظريات العلمية ولا سيما الاجتماعية لدعم السياسات المحافظة أو الراديكالية. وكان تأثير المناخ السياسي على هذه النظريات واضحاً، فألمانية النازية مثلاً استخدمت النمط الاجتماعي الدارويني لدعم المذاهب العنصرية والتأكيد على أهمية الوراثة والغريزة (كنظرية كونراد لورونز Konrad lorenz. كما استخدمت أفكار داروين في

القرن التاسع عشر كأساس للبراهين التي تربط بين حجم الدماغ والانخفاض المفترض في نسبة الذكاء عند النساء حجة لتسويغ الحفاظ على المنظومة التقليدية في المجتمع وتعزيز الفروق الجنسية. بينما كانت السلوكية الأمريكية تؤكد على البيئة في دراسة السلوك، وهي التي أنتجت التفسيرات العرقية في بعض مجالات علم السلوك [Crook,1970] (٣).

أكد الجيل الجديدمن علماء السلوك عند الحيوان وعلماء النفس التطوري ومع ذلك على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التفاعل المتبادل بين الطبيعة والتنشئة في تفسير السلوك البشري. وعلى الرغم من أهمية هذا التفاعل وفعاليته، فإن التأكيد على الوراثة أو البيئة في تحديد صفة سلوكية معينة كان له أهمية تطبيقية على صعيد المجتمع والواقع. فإذا ما تبنى أحد ما - على سبيل المثال - النظرية التي تقول أن المجرمين يصبحون مجرمين بسبب تكوينهم الوراثي، فهذا يعني أن الأموال التي تنفق على تحسين الأوضاع الاجتماعية من أجل القضاء على الجريمة ستتضاءل، في حين أنه لو تبنى أحدهم النظرية القائلة بأن الأوضاع البيئية المحددة هي العوامل الأساسية، فهذا يفيد أن العلاج الاجتماعي سيحد من الجريمة [Richards, 1974] (٤).

تلمح بعض النظريات الفطرية أو البيئية إلى أن الصفات المتأثرة بالبيئة سريعة التغير أما الصفات الوراثية فهي شديدة الثبات. وهذا طبعاً مفهوم خاطئ، لأنه، حسب ما أشار إليه بلورتون جونز (Blurton-Jones ١٩٧٢)(٥) وهيند (R.A.Hinde ١٩٧٤)(٦)، يرتكز على تقسيم خاطئ للمؤثرات على التطور إلى مؤثرات فطرية ومؤثرات مكتسبة، فلا وجود منفرد لصفات مميزة وراثية أو بيئية، إذ يتطلب الأمركليهما معاً منذ بداية التطور، حيث تؤمن المادة الوراثية الكامنة في المورثات (الكروموسومات) استعداد الكائن للتطور اللاحق، مع طرق تأثيره على المحيط، بغض النظر عن نتائج هذا التأثير الذي يعتمد في نهاية المطاف على التفاعل المتبادل بين الكائن والبيئة. ويعود خطأ الباحثين في موضوع أثر الوراثة أو الفطرة على السلوك إلى جهلهم هذا التفاعل المتبادل بين المؤثرات الوراثية والبيئية. لهذا يبقى الجدل بين الطبيعة والتنشئة مجرد جدل.

## التنشئة الاجتماعية للأدوار الجنسية:

التنشئة الاجتماعية هي عملية نقل السلوك والأدوار والمعتقدات والأفكار والثقافة عموماً إلى الجيل التالي مباشرة من المحيط الداخلي والخارجي عبر وسائل عديدة كالنصائح والأمثلة والتعليم. ومن

حيث المبدأ يلعب الجنس دوراً مهماً في تنشئة الذكور والإناث. فيغرس المجتمع الاعتقادات النمطية المتعلقة بالصفات المناسبة لكل جنس في الأذهان (الذكر كأبيه والأنثى كأمها: كما تتجلى هذه الرسالة النمطية في الإعلام والأدب القصصي والخطب في الأماكن العامة وما يسمعه الطفل من والديه ومحيطه). وبالتالي تعكس التنشئة الاجتماعية للأدوار الجنسية توقعات مبنية على هذه المعتقدات، وهي بلا شك هامة بسبب وجود اختلافات جنسية ذات منشأ بيولوجي فعلاً، لكن الكثير من هذه الأدوار لا تنشأ مباشرة عن هذه الاختلافات. لهذا يجب علينا النظر في عملية الأدوار الجنسية وأثرها على عملية التنشئة الاجتماعية في تعزيز الاختلافات الجنسية التي من شأنها أن تهمش المرأة اجتماعيًا، بغية إيجاد حلول وبدائل أفضل.

لقد شكك بعض الباحثين، (ماكوبي وجاكلين Maccoby&Jacklin)[٧]، في كثير من المعتقدات السائدة حول الاختلافات الجنسية في الشخصية والامكانيات، بوصفها مبالغ فيها إلى حد الخرافة والأسطورة، وغير قائمة على أدلة يقينية ثابتة ومبررة، ومع ذلك يستشهد بها ويكررها العديد من العلماء.

فلا وجود لاختلافات أكيدة بين الجنسين على سبيل المثال في التوجه الاجتماعي، واحترام الذات والقدرات التحليلية والإدراكية. كذلك لم تثبت صحة الافتراضات التقليدية حول الاختلافات الجنسية في التوتر ومستوى النشاط والمسؤولية (الكفاءة) والسيطرة والإذعان والحضانة، فالشواهد على ذلك ما تزال مبهمة ومتباينة من مجتمع إلى آخر. وهذا حتمًا يدحض الفرضيات الشائعة أن النساء أكثر تأثرًا وحساسية تجاه المواقف الاجتماعية وأقل عقلانية من الرجل. وبالمقابل يوجد بعض الأدلة التي تثبت فروق الجنسين على سبيل المثال في درجات العنف (العدوانية) والقدرات اللغوية والفراغية والرياضية، ففي حين تتفوق الأنثى في المقدرة اللغوية، يبرع الذكر في القدرة الرياضية والفراغية (Burnstyn,1971)[٨].

وقد عززت النظريات البيولوجية (الهرمونية وتطور الدماغ) بعض المعتقدات الشائعة حول الاختلافات الجنسية النفسية لتبرير النمطية التقليدية. حيث عدَّ العديد من الباحثين ارتفاع مستوى الأندروجين عند الذكور تفسيرًا للعدوانية الذكرية (واجهت هذه الفرضية انتقادات كبيرة، لأن عيناتها التجريبية هي القوارض، وقد ثبت اختلاف التأثيرات الهرمونية على السلوك بين القوارض والرئيسيات). كما أكدت نظريات تطور الدماغ أن نصفي القشرة

الدماغيين يسيطران على أشكال مختلفة من المهارات، فنصف الكرة الأيسر أو المسيطر يهتم بالقدرات الكلامية، والنصف الأيمن يهتم بالقدرات الفراغية. وقد لاحظ العالمان البيولوجيان بوفيري وغراي (Buffery&Gray ١٩٧٢)[9] أن التطور الأكبر لدماغ الأنثى هو أثناء تعلم اللغة، فاعتبرا المهارات الكلامية متمركزة في نصف الكرة المسيطر عند الفتيات، وافترضا بناء على ذلك أن تفوق الذكور في المقدرات الفراغية هو نتيجة غير مباشرة للانزياح الأكبر للقدرات الكلامية عند الإناث، وبذلك فإن القدرات الفراغية عند الذكور تتمركز في الطرفين مما يمنحهم وضوحاً ثلاثي الأبعاد. (انتقد ماكغينس McGuiness عام ١٩٧٦ هذه الفرضية على أساس أن مهارات عديدة لا يتفوق فيها الذكور تتوضع أيضاً في نصف الكرة غير المسيطر كموهبة الغناء. وبيّن ماكوبي وجاكلين أن كثيراً من المهارات التي يسيطر عليها نصف الكرة المسيطر لم تظهر فيها الإناث تفوقاً)[10]

حتى لو تكلمنا عن بعض الاختلافات في الإمكانيات والمقدرات، فهذا مرده إلى عملية الاكتساب، لأنها اختلافات في المكاسب، وهي التي تعكس صورة الاختلافات الجنسية التي تفرضها المعتقدات النمطية التقليدية؛ فالواقع أنه في أي مجال يمثل فيه الجنسان تكون نسبة الإناث أقل من الذكور كلما تصاعدت المراتب والتعليم، وهذا أحد هذه الأمثلة، فالنمط الذكري هو المؤهل تقنياً، وهذا لأنه نشيط ومبدع وإداري وعقلاني، وهو الناجح أما النمط الأنثوي فهو غير مؤهل إلا للأعمال المنزلية ولمتطلبات الأمومة؛ فالمرأة سلبية ضعيفة وتابعة، تنقصها المبادرة والنشاط وعاطفية غير مقاومة، وهي الفاشلة. وإذا ما برعت في مجال يخص الرجل فقط فينسب ذلك إلى الحظ أو ربما إلى جهد خاص بها وليس إلى إبداعها ومقدرتها، لأن الدراسات النمطية تظهر وكأن النساء أقل أهمية من الرجل. ولهذا يكون النجاح لاجنسياً بالنسبة للمرأة، ويكون الفشل لاجنسياً بالنسبة للرجل.

إن التركيز على تغيير التنشئة الاجتماعية التقليديةلمنظومة الأدوار الجنسية يجنّب الكثير من المشاكل الكبيرة التي تنشأ من التحديد النمطي للجنس في مجالات شتى (على صعيد الأسرة - العمل - المجتمع). فلا بد من إيجاد بديل يلغي سطوة التقليد والمعتقدات حول طبيعة الاختلافات الجنسية، ويركز على لا نوعية الجنس في غرس الصفات والحوافز والسلوك الملائم مع تنشئة صحيحة للفرد. وبمعنى آخر تهيئة الذكر على سبيل المثال لاكتساب الصفات اللانمطية (غير الذكرية) المطلوبة للدور العائلي، وتهيئة الأنثى بالمقابل لاكتساب صفات لا نمطية

(غير الأنثوية) تبعدها عن التحديدات التقليدية للدور الأنثوي الجمالي كالمحافظة والتمسك بالتقاليد وما يتبع ذلك على صعيد الأسرة والمجتمع، وهي صفات إيجابية تمكنها فعلاً من العمل خارج المنزل والاستقلالية لا التبعية. وهذه مسؤولية تربوية تقع في الدرجة الأولى على عاتق الوالدين ومن ثم على الأدب القصصي والإعلام المرئي الذي يشكل وعي الأطفال، ويرسم أذهانهم، ويسيطر على مخيلتهم في تصوير لعب النمط الجنسي ذكرًا أو أنثى. وهو أيضًا مسؤولية تعليمية تقع على عاتق المدارس والمؤسسات التعليمية الأعلى، لأنها تعدّ واحدة من أخطر المؤثرات الفكرية على ما يعرف في علم الاجتماع بالوعي الجماعي للمجتمع collective consiousness . فلا بد من إزالة جميع الأنماط السلبية التي تكرس النظرة الدونية تجاه المرأة، وتجسد التمييز بينها وبين الرجل في الكتب التعليمية والتربوية والأدبية واستبدالها بمفاهيم وصيغ وقوالب خالية من هذه النمطية الجنسية التقليدية.

إن البنية العقائدية للأفراد تتحكم في تكوين مفاهيمهم وقيمهم وسلوكهم وأنماط تفكيرهم حول ما هو عرفي ولا عرفي؛ ما يجب على المرأة القيام به وما لا يجب؛ وعليه تنعكس أطر الحياة أهدافها، وتتحدد القيم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الإنسانية. ويتأثر بذلك توزيع مهام ومسؤوليات ، لا بل نشاطات المرأة في مختلف الميادين.

## كيف تنعكس منظومة الأدوار الجنسية على الواقع الاجتماعي للمرأة:

يتجلى في المجتمع العربي مثلاً **العنصر الأول لنمطية الدور الجنسي** sex -role stereotyping في تحديد سمات للذكر تشير لتميزه وتفوقه مثل الاعتزاز بالنفس، والرويّة، والهيمنة والتنافس والاستقلالية والموضوعية والحزم والدقة، بينما تحدد المميزات الأنثوية في ثقافتنا داخل إطار سلبي يصفها بأنها كلٌ متعاطف من الأحاسيس: الرقة والخضوع والذاتية اللاموضوعية والتبعية والحنان والتضحية، ومكانها الأنسب هو البيت.

إن هذه النمطية جائرة ونتائجها سلبية الأثر على الصعيد النظري والعملي، ولابد من القضاء عليها بتطوير نموذج فكري تام يحصر السمات الأمثل لكلا الجنسين الذكر والأنثى، ويظهر القدرات الإبداعية لكلا النمطين، بحيث يواكب مسيرة التنمية والتطوير الاجتماعي.

**وبالنظر للعنصر الثاني، توزيع الأدوار وتقسيم العمل**، تبرز المصيبة الأكبر في إلغاء مبدأ تكافؤ الفرص والمهارات والخبرات على صعيد البحث والتربية

والتدريب والتطوير المهني. وتكثر الأساطير حول النساء لتصفهنّ بكل ما هو دون الرجل. المرأة مثلاً لا تتقن العمل الإداري، لأنها شاردة الذهن دائماً، أما الرجل فهو صافي الذهن وبالتالي أعظم قدرة واستيعاباً وإشرافاً على الإدارة وأكثر من هذا هو أصدق التزاماً. إضافة إلى أن المجتمع لا يرحب ولا يرتاح ولا يثق بقيادة المرأة وإدارتها ربما بسبب الأساطير البيولوجية التي نسجت حولها. (رغم أن الجمعية النفسية الأميركية قد عززت النظرية القائلة بقدرة المرأة على الإدارة). ومع هذا فقليل ممن يعترف بأهمية أن تتقلد المرأة منصباً عالياً، لأنها حسب المنظومة العقائدية للفكر«المرأة غير قيادية وتتميز بتبعيتها، وعاجزة عن اتخاذ قرارات حاسمة إدارية، لا بل أقل توازناً واستقراراً من الرجل في العمل لقلة خبرتها ومهارتها بسبب عدم تدريب نفسها لذلك، وبسبب فجوات الراحة والاسترخاء (المرض).

وتبرز أسطورة أخرى تعزز تبعية المرأة للرجل، وتلغي وجودها الاقتصادي، ألا وهي أسطورة الذكر الممول أو «الفائز بالخبز». فالمرأة لا تحتاج للعمل وكسب النقود. وأسطورة مناقضة تتهم المرأة بالذهاب إلى العمل سعياً وراء الزواج، فمعظم النساء العاملات متزوجات، والنسبة تتزايد مع الزمن.

والأسطورة الأخيرة التي يتبناها علماء السلوكيات لا تقل خرافة عن غيرها، إذ أنها تتهم المرأة العاملة بأنها السبب الرئيسي في انحراف الأطفال وتدهور العلاقات الزوجية، وربما الطلاق (بسبب غيابها عن البيت وكأن غياب الرجل لا يشكل أي أهمية).

أليس هذا امتهاناً لرغبة المرأة في المشاركة الفعالة في عملية التنمية وتحجيماً لدورها في بناء اقتصاد متطور، وتقليلاً من أهميتها وكفاءتها المهنية؟

أعتقد أنه لا سبيل إلى طرد أشباح هذه الأساطير النمطية التي تقيد المرأة، وتحد من وجودها الفعلي كفرد اجتماعي واقتصادي إلا بغسل الأدمغة والأذهان التقليدية بالعلم والمعرفة وتطوير مناهج بناءة خالية من الرواسب الثقافية المزورة والعادات والأعراف التي لا تلائم إلا أنشودة الحريم في ذهن الرجال.



لا يمكن أن يتحقق النجاح المهني إلا بتحرره من جميع الضغوط التي تقيد الأجناس بالطموحات النمطية التقليدية ومجاوزتها. ومراقبة الأنظمة والإعدادات جنسية النمط التي من شأنها أن تفيد في تأمين المعلومات المهنية،وعدم التحيز نحو وضع مقاييس مهنية تقوم على أساس النمط الجنسي التقليدي وتحديد الدور الوظيفي للذكر أو الأنثى،كأن تمنح المرأة

مثلاً مهناً هامشية ومتخلفة كالأعمال الكتابية والدواوينية التقليدية: سكرتيرة أو ضاربة آلة كاتبة (لصوتها أو شكلها أو معاملتها). وفرض مبدأ تكافؤ الفرص وفق توجيهات وبرامج ونظم مهنية حديثة لا تعتمد التمييز الجنسي أساساً لها، بل الخبرة والمهارة والقدرة للاستفادة من الكفاءات على الوجه الأفضل. فقد تحرم المرأة على سبيل المثال من فرص عمل كثيرة، لأنها تشترط النمط الذكري كما يحصل في بعض البلدان العربية، تماماً كما تهمش الكفاءات أحياناً في دول أخرى لاعتبارات أهم من النمط الجنسي (الواسطة مثلاً).

ولا أشك لحظة بأن هذه المقاييس المهنية بدأت تميل لصالح المرأة اليوم خاصة في سورية، حيث نرى المرأة تحوز على مهن كانت سابقاً مصنفة للنمط الذكوري، كتسويق المنتجات الاستهلاكية والأعمال الفندقية ومزاولة البيع والشراء في المخازن التجارية وغيرها من المهن التي سخرت المرأة للاستفادة في الحقيقة ليس من إمكانياتها وخبراتها بل من صفاتها الأنثوية التقليديةالجذابة لجني الأرباح العالية، والغريب أن المرأة تفتخر بهذه الأعمال المتدنية المستوى لقاء دحض أسطورة الزمان «الذكر المعول»، و«السيد الآمر الناهي»، وبغية سد الفرصة أمام الرجل في الميدان العملي المصنف نمطياً له، الأمر الذي أدى إلى انقلاب نمطي عجيب يحوّل مهنة الأنثى للذكر، ويخلق له متاعب جمة ومعاناة حقيقية، وربما يؤدي الأمر في نهاية المطاف لفساد في القيم والمعايير الأخلاقية، ويكون سبباً في الانحراف والإجرام. والسبب في ذلك جليّ جداً، إنه وبكل بساطة انقلاب غير مهيأ له تربوياً واجتماعياً ومنهجيّاً؛ إنه تحوّل غير منظم أو مدروس وفق أسس علمية تقنية أو خطة تنموية اقتصادية معينة. إنه عشوائي وغير هادف ولا مناص منه إلا بتبني المؤسسات الحكومية له والسيطرة على تجاوزاته وتوجيهه نحو برامج تقنية رسمية.

ولا بد من التنويه إلى ضرورة الحد من الأهليات أو الأوراق الثبوتية الاعتمادية الصارمة لمنصب أو عمل ما والاكتفاء بالمعطيات الأساسية اللازمة لشغله، لأن هذا من شأنه توسيع قاعدة الخيارات الجنسية وعدم حصرها بنمط معين، فالكثير من المهن تستبعد المرأة، رغم مؤهلها وكفاءتها، لعدم توفر تلك المتطلبات الخاصة بالعمل (كأن يطلب مثلاً خبرة أو تدريباً مهنياً ما كالميكانيك وكهرباء). هذا يحث على ضرورة إيجاد برامج وخطط تدريبية خاصة في المجالات الإدارية الأساسية تهتم بتطوير فهم المرأة واستيعابها للدور المهني المرتبط تقليدياً بهوية الدور الذكري، وتجعلها قادرة على

التعامل مع المواقف السلبية الناتجة عن شغلها لهذا المنصب الإداري.

ومع هذا لا يمكن تجاهل قيمة الفرضية أن «الوجود الطبيعي للمرأة هو البيت أو الأسرة»، ولا يجوز التقليل من أهميتها، لأن العمل المنزلي بحد ذاته عمل منتج اقتصادياً واجتماعياً، له شكل واستراتيجية وتكتيك خاص به. وقد دعت مختلف المؤسسات التنظيمية التي تهتم بالإرشاد الاجتماعي بتسوية مسؤولية الأسرة مع الطموحات المهنية، وإلى التخلص من الجنس المؤسساتي في ميدان الأسرة والعمل، وبناء نظام تعايش تكافلي يسهل التوفيق بين الأدوار الوالدية، ويزيل التصنيف النمطي للدور الجنسي في البيت والعمل، ويكف الرجل عن تفعيل قيمة الشرقية حول الرقيق أو الجواري وعن ربات المنازل.

لقد فشل علماء الاجتماع في فهم المعاني الحقيقية لدور المرأة في الأسرة، الوحدة الأساسية للمجتمع، وغفلوا عن دورها البنيوي في عملية التغير الاجتماعي التي تبدأ معها. واعتبروا مهنة «ربة المنزل» عملاً غير منتج باستثناء بعضهم. فالحديث عن تكيف الأسرة مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية ما هو في الواقع إلا تكيف المرأة مع هذه التغيرات. ومع ذلك فقد نسي علماء الاجتماع وظيفة الدور الأنثوي في هذا المجال، وتعاملوا فقط مع مفاهيم وقيم ومواقف ذكورية. هناك إذن ضعف بنيوي ومنهجي في النظريات التي يرتكز عليها علم الاجتماع، فهو يركز الاهتمام على المؤسسات التي يهيمن عليها الرجال، والبنى التي يحكمها، الحقيقة التي تنتج فرضيات اجتماعية تنحاز لصالح الرجل دون المرأة، وتعزز مشاركته، وتشجعه لتقلد أعلى المهام. وبهذا يستحيل على علم الاجتماع بناء نظرية أنثوية متكاملة الأبعاد تحث على قيام «جمعية حقوق النساء» تكون لها شرعية ومصداقية دولية شاملة، تحصن بالعقوبات القانونية الدولية كأي هيئة دولية أخرى، بحيث يصعب اختراق بنودها.



لا شك في أن الفرضيات التي يعتمدها علماء الاجتماع في دراستهم لتنظيمات المجتمع تقوم على أساس نمطية الأدوارالجنسية [١١]، فلا وجود اجتماعي للمرأة خارج نطاق الأسرة، وبالمقابل لا أهمية للنمط الذكري - الرجل - داخل الأسرة. وطبعاً أدى هذا إلى صياغة نظريات ساذجة في التغير الأسري والاجتماعي تفتقرإلى الأسس والركائز الحقيقية لفهم وإدراك التبادل الجنسي للأدوار وتقييم وجود المرأة ودورها الحقيقي.

وأعتقد أن علم الاجتماع سيفقد

شرعيته ومصداقيته إذا ما لبث في تحيزه الذكري، لأنه لا يمكن لنظرياته التي تركز على فردية المسؤولية وسلبية الدور الوظيفي للمرأة أن تصمد في وجه تحديات المجتمع المدني المعاصر. لا بد من مواكبة حقيقية مع هذا التقدم الهائل للتكنولوجيا الذي لا ينسجم إطلاقًا مع أسطورة الأساس البيولوجي في توزيع الأدوار الجنسية على صعيد الأسرة والمجتمع والميادين العملية كافة.

يتوجب على علم الاجتماع أيضًا أن لا يرتكز في نظرياته على التنضيد الاجتماعي على تصنيف الأدوار حسب الجنس (كأن يقال المكانة الحقيقية للمرأة هي البيت ـ والرجل هو العمل)، أي ألا يعزز فكرة فصل الأدوار وتوزيعها حسب الجنس إلى أوساط مختلفة من النشاط الاجتماعي، بحجة تحقيق ثبات المجتمع واستقراره، لأن ذلك من شأنه أن يلغي التساوي بين الجنسين الأنثوي والذكري في جميع المجالات، ويحد من أهمية المرأة ويرفع من شأن الرجل. لذلك لا بد من إعادة ترتيب الأدوار الوظيفية في مختلف النشاطات والفعاليات.

### تهميش المرأة سياسيًا

إلى أن يبطل ترديد المقولة السائدة «النساء قاصرات عقل»، ستبقى النساء فعلاً قاصرات وغير مؤهلات لأن يشاركن في الرأي وصنع القرار والخوض في العمل السياسي الحقيقي. وستدوم أسطورة «الوسيط ـ الرجل» بينهن وبين العالم السياسي، لتكون المرأة كالببغاء تكرر وتعيد آراء الرجل ومواقفه السياسية دون وعي أو حتى نقد أو تمحيص.

### فهل يمكن لتلك العقلية الببغائية التمتع بحقها السياسي والاجتماعي في التعبير عن مواقفها وتلمس موقعٍ ومكانةٍ تتيح لها المشاركة الفعالة؟

في البداية أود الإشارة إلى أن اتهامي موجه حصرًا لعلمي الاجتماع والسياسة في هذه المسألة. ولن ألقي لومًا كبيرًا على التنظيمات النسائية أو الرابطات الأنثوية، لأنها أثبتت فعالية اجتماعية كبيرة، وبرهنت على وجودها في إعداد مؤتمرات عدة، تناولت معظم قضايا المرأة التربوية والاجتماعية والاقتصادية، فكان لها أثر واضح في ضمان حق المرأة الاجتماعي (كإجازة الأمومة) والمهني (توريث الراتب) والقانوني إلى حد ما. لكن بالمقابل أقول إنه لم يكن لهذه التنظيمات تأثير ملموس على النشاط والواقع السياسي كما كان للمنظمات الذكورية. وهي بذلك تشترك مع بعض العلوم في تحمل مسؤولية تهميش المرأة. من هذا المنطلق يتوجب إدخال تعديل نوعي وجذري في طبيعة الحركات النسائية وتفكيرها ومنهجيتها في فرض نمط نسائي

في مـخـتلف الإدارات والفـعـاليـات بحيث يكون الهدف المحوري والرئيسي لها إيصال المرأة إلى الحكم ومشاركتها سياسياً في هياكل السلطة المتنوعة لتنفيذ الميثاق الدولي التي أصدرته هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٧٥ للقضاء على أشكال التفرقة، وإلغاء التشريعات التمييزية كافة ضد المرأة، ومحاربة التقاليد البالية التي تعوق المساواة بين الجنسين.(١٢)

لقد برهن الكثير من علماء النفس الأنثوي مثلاً أن النظريات التي يصوغها علماء الاجتماع والسياسة لا تسلّم بقدرة المرأة على ممارسة العمل السياسي. إضافة إلى تأكيدها بعدم جدوى أو ضرورة ذلك بالنظر إلى ظروف حياتهن، فالتحدي والمبارزة السياسية لا ينسجمان مع واقعهن الأنثوي. وهنا يظهر تأثير نمطية الأدوار الجنسية على علمي الاجتماع والسياسة. فقد برهن بعض نقاد علم الاجتماع السياسي (أمثال ريد وغوت Goot&Reid ١٩٧٥)(١٣) رفض هذا العلم لتقييم أي نشاط سياسي أنثوي، بحجة عدم مشاركة المرأة فعلياً في السياسة الرسمية، وبسبب سلبيتها وخمولها، بل بسبب اللامبالاة التي تبديها تجاه هذا المجال. إضافة إلى تبعيتها في الرأي لقيادة الرجل الذي يحكمها، ويؤثر عليها ـ الزوج مثلاً، الحقيقة التي تظهرها أنها غير ناضجة وقاصرة سياسياً، لا تتمتع بالمحاكمة العقلية الصائبة على نقيض الرجل الناضج والواعي، فغياب المرأة عن الساحة السياسية يعود إلى طبيعتها الجنسية الأنثوية، وليس إلى طبيعة العمل السياسي ومقوماته الأساسية.

لهذا أدان البعض علم الاجتماع السياسي لاعتماده على أسطورة النمطية الجنسية التي تعزو للمرأة صفات تعبيرية، وعاطفية ـ غير منطقية، تدعوها لتشخص السياسة على هواها، ومتقلبة في الرأي والولاء؛ في حين تنسب للرجل صفات عقلانية ومنطقية وديناميكية آلية وثابتة وموضوعية الموقف. وهذا ما دعا علماء السياسة للإشادة بقدرة الرجل وإمكانياته الطبيعية على فهم القضايا الجوهرية وتسخيرها لصالح السياسة العامة، أما غيابه عن الساحة السياسية فهو تعبير عن موقف سياسي معين، لكن بالتأكيد ليس بسبب مكوناته الشخصية الطبيعية.

من البديهي إذن للأذهان وضمن هذا المنظور أن عدم إدراك علم الاجتماع والسياسة لأهمية المرأة وإمكانياتها السياسية وتهميش جميع الفعاليات والنشاطات والتنظيمات النسوية نابع من التفسيرات القائمة على النمطية الجنسية وتحديد الفروق الشخصية لكل نمط.

لقد دُمغت المرأة بسبب هذا بطابع

التخلف السياسي، ووصفت بحكم موقعها العائلي الوراثي الفطري، أنها محافظة ورجعية لا بل تقليدية. وهذا بالطبع يبرر غيابها السياسي، ويسوغ كل تصرفاتها وأفعالها. ونجد في التصويت الانتخابي خير مثال على ذلك، لو صوتت المرأة لصالح حزب ما - حزب البعث - سيقال أنها تقليدية ومحافظة، ولو صوتت لصالح حزب آخر - الوحدوي مثلاً - سيقال عنها الشيء نفسه، أما تصويت الرجل لحزب دون آخر سيكون له تفسير مختلف، كأن يقال أنه يعبر عن موقفه السياسي من هذا الحزب أو ذاك. يا للمفارقة العجيبة!

ما أود تأكيده هو إدانة علم الاجتماع والسياسة لبناء نظريات تقوم على أساس منظومة خاطئة لنمطية الأدوار الجنسية، تضع الأنثى في قالب معين، وتعزلها عن المشاركة في عملية التنمية والتطوير، وتبعدها حتى عن دراسة علم السياسة والخوض في مجالاته التطبيقية. وهذا ما أكدته الإحصائيات العالمية بأن المرأة العربية تحتل المراتب الأخيرة في مجال توليها المسؤوليات السياسية والإدارية والتقنية، باستثناء المرأة العراقية التي حازت على المرتبة ٤٧ في الجدول العالمي، وأتت بعدها المرأة السورية ولو عن بعد، لأنه ليس هناك تمثيل للنساء في القيادة القطرية للحزب، أعلى هيئة سياسية في الدولة، بيد أن هناك نسبة ضئيلة من النساء يشاركن في بعض المواقع السياسية الأخرى كالوزارات والبرلمان وبعض فروع الحزب في المحافظات، لكنهن لا يؤثرن بشكل فعال في عملية اتخاذ القرارات.(١٤)

إن غياب المرأة عن المشاركة في صناعة القرار السياسي يبعدها أيضاً عن القرار الاجتماعي والاقتصادي، والعكس صحيح. فلن تصل المرأة إلى حقوقها وتتساوى مع الرجل إلا بوصولها إلى الحكم، لأن طريق المساواة يمر بالسلطة، وبقدر اقترابها من السلطة يكون اقترابها من حقوقها، والمساواة مع الرجل في المجالات الأخرى. فلن تتمكن المرأة من تغيير مكانتها إلا بتسلم مواقع فعالة في السلطة، تقوم من خلالها بإصلاح تلك القوانين والمناهج التشريعية التي تعرقل جهودها نحو تكوين كيان وواقع جديد يمكنها من المساهمة الفعالة في مختلف الميادين التنفيذية.

ويجب أن لا ننسى افتقار مجتمعنا العربي للمحللات السياسيات للمواقف والأوضاع الراهنة، رغم تفوق النساء في مجالات أخرى كالتعليم والصحافة والأدب مثلاً، فكان هناك برلمانيات ورائدات ناجحات.

## المراجـــع والحواشـــي

١ـ مي الصايغ، «المرأة العربية: الواقع والتطلعات»، مجلة النهج، عدد:٥، ١٩٩٥،ص.١٠٩.

2 - Chetwynd,J., & hartnett,O. (eds.) (1982), the sex role system: psychological and Sociological perspectives, routledge & kegan paul, london,Boston. PP.4-28.

3- Crook,J.H.(1970), Introduction-social Behaviour and Ethology, in "social Behaviour in Birds and Mammals", london&new York, Academic press.

4-Richads,M.P.M.(1974), the Biological and the Social, in"Reconstructing Social Psychology", Armistead(ed.), Harmondsworth,Penguin Books

5-Blurtojones, N. (1972), Characteristics of Ethological Studies of Human Behaviour, in "Ethological Studies of Child Behaviour", N.Blurton- Jones (ed), London, Cambridge University Press.

6-Hinde, R. A. (1974), "Biological Bases of Human social Behaviour, "New-York& London, Mc Graw Hill.

7- M accoby, E.E.& Jacklin,C.N. (1974a),"the Psychology of sex Differences",Oxford University Press.- ---------,(1974b), sex Differences: Myth and Reality,Psychology today, December.

----------------, (1975),"the psychology of sex Differences",London, Oxford University press.

8- Burnstyn,J.N.(1971),Brain and Intellect: Science Applied to a Social Issue 1860 1875,XII"Congres International d Histoire des Sciences",IX,pp.13- 16.

9- Buffery,A.W.H.&Gray, J.A.(1972), Sex Differences in the Development of Spatial and Linguistic Skills, in "Gender Differences,their Ontogeny and Significance", C.Ounsted& D.C.Taylor(eds.),London, Churchill.

10-McGuinness,D.(1976), Sex Differences in Organization of Perception andCognition, in "Exploring Sex Differences",B.B.Lloyed& Archer (eds.),London and NewYonk, Academic Press.

11-Acker, J. (1973),Women and Social Stratification:ACase of Intellectual Sexism,"Amer.J.Soc." 78 (4), PP.936-45.

١٢ـ كريم بقرادوني، «حقوق المرأة من أجل عالم أكثر إنسانية»، مجلة النهج، عدد:٥، ١٩٩٥، ص.٢٠٧-٢٠٩.

13-Goot,M&Reld,E. (1975), "Women and Voting Studies: Mindless Matrones or Sexist Scientism?", London, Sage Publications.

١٤ـ بثينة شعبان، «المرأة المسلمة في سورية»، مجلة النهج، عدد:٥، ١٩٩٥،ص.٩١.

# انعكاسات العولمة على الحقوق والمطالب الاقتصادية والاجتماعية للمرأة العاملة العربية

د. عصام خوري *



**إننا نرى أن العولمة هي محاولة صياغة جديدة للعالم في ظل سيطرة رأس المال وسيطرة الدولة الأقوى، إن العولمة بالمفهوم الذي يدور الحديث عنه اليوم تعني السيطرة التامة للرأسمالية في الاقتصاد العالمي وسيطرة المراكز الرأسمالية الكبرى على التخوم المحيطة وتعني فيما تعنيه أيضاً سيطرة قوى السوق على مفهوم الدولة، أي بداية فقدان الدولة سيطرتها على العوامل الداخلية الفاعلة في السوق الوطنية تحت التأثير المتنامي للشركات العابرة والشركات متعددة الجنسية. إن العولمة هي تعيين جديد للرأسمالية في العالم.**

(*) د. عصام خوري باحث في الاقتصاد (سورية). عضو الهيئة التدريسية في كلية الاقتصاد بجامعة دمشق.

وحقيقة الأمر أن تيار العولمة قد ابتدأ يتحول إلى تيار جارف بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وتحوّل العالم إلى عالم وحيد القطب في المرحلة الحالية على الأقل. إلا أن الملاحظ أيضاً أن هذه الدولة (الولايات المتحدة) تحاول صياغة الوضع العالمي بما يتفق ومصالحها، أي أن العولمة في وقتنا الراهن مرتبطة إلى حد ما بسياسة أمريكية مهيمنة على بقاع العالم، ويبدو للكثيرين أن العولمة هي الأمركة بغض النظر عن الشعارات التي تطرح عن حقوق الإنسان. إن تيار العولمة بما يفرضه من هيمنة رأس المال الأمريكي بالدرجة الأولى يمارس أساليبه بطرق غير إنسانية لا تتفق ومصالح الدول النامية والعربية، بل إن هذه الدول هي الأكثر تعرضاً للمخاطر والأضرار الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ثم إن طموحات الهيمنة الأميركية الاقتصادية والسياسية لا تحاول أن تطال الدول النامية فحسب، ولكنها تحاول أن تفرض تأثيرها على الاقتصادات الأوروبية والآسيويّة، وبرغم ذلك نعتقد أن السيطرة الأميركية لا يمكن أن تستمرّ على هذا النحو ولفترة غير محددة، بل نتوقع تناقض المصالح وتأزمها بين أمريكا والأقطاب الاقتصادية الأخرى في العالم كالاتحاد الأوروبي وتوقع بروز أقطاب أخرى تتحدّى الانفراد الأميركي بالقرارات الاقتصادية العالمية.

إن التحديات التي يفرضها نظام العولمة على الدول النامية والدول العربية منها من خلال اتفاقية منظمة التجارة الدولية ومشاريع الشراكة الأوروبية المتوسطية ومشروع الشرق أوسطية والترويج لبعض السياسات والإجراءات مثل الدعوة للخصخصة وكفّ يد الدولة عن التدخل في الشأن الاقتصادي والتأكيد على أولوية التوازن في الموازنة العامة للدولة، وما يترتب عنه من تجميد الأجور وعدم تجميد الأسعار والكف عن سياسات الدعم وغير ذلك من الوصفات تحت شعارات الإصلاح الاقتصادي مما يتطلب من الدول العربية والدول النامية بصورة عامة أن تواجه هذا الوضع العالمي الجديد بصورة تضامنية ومشتركة حتى لا تدع نفسها مكشوفة للضغوط الخارجية، وتعجز عن مواجهة هذه الأخطار بصورة منفردة.

مما تقدّم يمكن القول إنه في وقتنا الحالي هناك العديد من التحولات العميقة الاقتصادية والاجتماعية والتقنية والثقافية تعصف في عالم اليوم، وتترك آثارها على مجتمعاتنا، وتحدث تبديلاً هامًا وأساسيًا في طبيعة الحياة وفي طبيعة العلاقات بين الأفراد وبين الفئات الاجتماعية المختلفة بصورة لم يسبق لها مثيل، كما تعاد صياغة العديد من القيم والمفاهيم وطبيعة الحاجات الاقتصادية والاجتماعية للأفراد والمجتمعات على السواء، بصورة تؤدي

بدورها للتأثير على المرأة وعلى مكانتها وحاجاتها وعلى موقعها بالنسبة للعمل أو بالنسبة لأي شأن اقتصادي أو ثقافي أو اجتماعي.

ولعل دراسة بعض أهم التحولات الاقتصادية وغير الاقتصادية السائدة تساعد على إدراك خصائص هذه المرحلة والعوامل الفاعلة فيها، وتمكن على تشخيص الحلول الأكثر ملاءمة لها:

١ - إن أولى الظواهر التي ميّزت هذا القرن بروز الظاهرة السكانية كظاهرة لها امتداد دولي وتأثير بالغ الأهمية على الكثير من الظواهر الأخرى. لقد اتصف القرن العشرون بتسارع نمو السكان ومضاعفة عدد سكان الكرة الأرضية كل أربعين سنة، وأقل من ذلك بكثير بالنسبة للبلدان الأقل نموًا، ومنها بلداننا العربية بحيث يمكن أن يتضاعف عدد سكان بعض هذه الدول كل عشرين أو ثلاثين عامًا، بحيث أصبح عدد سكان العالم يتجاوز ستة المليارات نسمة أكثر من ٨٠٪ منهم يقطن البلدان النامية، ويشكلون ضغوطًا متزايدة على الموارد المتاحة. وتجدر الإشارة إلى أن من المتوقع استمرار هذه الظاهرة خلال ربع هذا القرن أو أكثر ليصبح عدد سكان العالم حوالي أحد عشر مليار نسمة، قبل أن يبدأ معدّل النمو السكاني بالتراجع، ويميل حجم السكان للاستقرار. وبغض النظر عن الضغوط الهائلة المترتبة عن هذا التزايد، ولا سيما في الدول النامية، فإن من أهم منعكسات هذه الظاهرة ازدياد حدة الفقر وتفشي البطالة بالنسبة للمرأة والرجل على السواء، بل إن هذا الوضع يلقي على المرأة أعباء كثيرة شديدة الوقع والتأثير. ومما يزيد من تفاقم الوضع الناتج عن التزايد الكبير للسكان وخاصة بالنسبة للدول النامية والعربية، هو تعرّض هذه الدول للمزيد من الفقر والتهميش في ظل العولمة والناتج عن دور التكتلات الاقتصادية الدولية للاستئثار بالثروات الدولية والسيطرة على الأسواق العالمية وبخاصة أسواق البلدان الأقل نموًا وإعادة تقسيم العمل الدولي على حساب شعوب هذه الدول. إن أكثر من سدس سكان العالم أصبح يعاني من الفقر الشديد وأكثر من بليون إنسان لا يتجاوز إنفاقه اليومي الدولار الواحد. وأكثر من بليوني إنسان يقل الإنفاق اليومي للفرد الواحد منهم إلى الدولارين[1] في اليوم. وفي خضم هذه الظروف المرافقة والناتجة عن العولمة فإن المرأة والمرأة العربية تمثل الجانب الأكثر صعوبة، إذ تعاني من البطالة ومن العوز والتهميش. وتشير البيانات أن عدد العاطلين عن العمل في الوطن العربي

(١) تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠١.

يقارب العشرين مليون فرداً من مجموع حوالي ٩٥ مليون عامل عربي، أي أن نسبة البطالة ترتفع إلى حوالي ٢٠ إلى ٢٥٪ والمرأة في إطار قوة العمل لا تشكل أكثر من ٢٠ إلى ٣٠٪ من إجمالي قوة العمل العربية، وبما يشير إلى محدودية مساهمتها في عملية التنمية (٢).

إننا نعتقد أن حل مسألة التسارع في التزايد السكاني لا يمكن أن يحدث بصورة فورية مهما كانت الجهود الموجهة لهذا الغرض، والعملية مشروطة ببذل جهود إضافية لتسريع عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية الذي يستطيع بدوره أن يخلق آلية جديدة تتركز على تكوّن قناعات لصالح تقليص حجم الأسرة وبالتالي خفض معدلات الخصوبة ومعدلات الزيادة السكانية.

٢ - الأمر الآخر الذي يتميّز فيه عصرنا الحالي وله الأثر الأكبر في العديد من التحولات الاقتصادية والاجتماعية، هو تسارع التطور التكنولوجي. إنها الثورة العلمية التكنولوجية التي تركز على الحاسوب والهندسة البيولوجية وأشكال جديدة من الطاقة، وأمور أخرى نتوقعها وأمور تفاجئنا . وأمام هذا التغيّر المتسارع يثار أمامنا موضوع إمكانية التأقلم. وهذا إشكال تواجهه جميع الفئات الاجتماعية في الدول المتقدمة والنامية على السواء .

ولا شك في أن صعوبة التأقلم تترك آثارها على الأسرة والعائلة وعلى مفهوم الزواج وطبيعة العلاقة بين الزوجين هذه العلاقة التي يجب أن تقوم على المودة والتوافق النفسي في حين أنها تتعرّض إلى مفاجآت كثيرة متنوعة تحدث تبديلاً في طبيعة الثقافة وفي طبيعة القيم والقناعات.

وفي الجانب الاقتصادي فإن هذا التطور التكنولوجي قد أدى ويؤدي إلى زيادة إنتاجية العمل ورأس المال في الدول الصناعية المتقدمة وإلى خفض تكاليف الإنتاج وزيادة كميات السلع المنتجة بصورة لم يسبق لها مثيل. ومثل هذا الوضع قد عمل على رفع القدرة التنافسية لمنتجات الدول الصناعية المتقدمة، وأصبح إمكان تصريف هذا المتزايد من السلع مناطاً بإزالة العوائق الجمركية والإدارية وغيرها العوائق التي يمكن أن تعرقل انسيابها إلى جميع الأسواق ومنها أسواق الدول النامية.

ومن هنا برزت أهمية فتح أسواق الدول النامية وضرورتها. ومن هنا برزت أيضاً أهمية فتح جميع الأسواق أمام إنتاج الدول الصناعية، بل وجعل هذه الأسواق جميعها أقرب إلى السوق الواحدة، وهي السوق

(٢) التقرير الاقتصادي العربي المعاصر لعام ٢٠٠١.

العالمية الشاملة التي تتكوّن من جميع الأسواق المنفتحة على بعضها البعض. وقد عـزّزَ هذا الاتجاه التطور غير المحدود لتقنيات الاتصال ونمو الشركات العالمية وترسيخ مفهوم عولمة الاقتصاد، وتحويل الاقتصادات القطرية إلى أجزاء من هذا الاقتصاد المعولم. وهكذا يمكن القول إن العولمة هي تعيّن جديد للنظام الرأسمالي في مرحلة التطور التكنولوجي المعاصر وتوضعه، وتراكم رأس المال بصورة متعاظمة لصالح الدول المتقدمة وعلى حساب الدول الأقل نموًا. إنها ظاهرة الاستقطاب لصالح دول المركز وعلى حساب دول المحيط، بل إن العالم قد أضحى مجموعة من المراكز الاقتصادية التي يحيط بكل منها مجموعة من الدول النامية. إنه في ظل ما يقال عن وحدة الاقتصاد الدولي، فإن عالم اليوم قد تحوّل إلى مجموعة من التكتلات الاقتصادية الدولية المتنافسة على الساحة الدولية. إنه عصر تشكل العولمة بكل أبعادها وأدواتها ومنعكساتها. وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى ما يلي:

١ - أنه بعد انهيار الاتحاد السوفيتي شرع تيار العولمة يتحوّل إلى تيار جارف، وتحوّل العالم إلى عالم وحيد القطب في المرحلة الحالية على الأقل. إلا أنه من الملاحظ أن الولايات المتحدة في ظل الظروف السائدة تحاول إعادة صياغة الوضع العالمي بما يتفق ومصالحها بالدرجة الأولى، بمعنى أن العولمة في وقتنا الراهن مرتبطة إلى حد بعيد بسياسة أمريكية مهيمنة على مختلف أنحاء العالم.

٢ - إن تيار العولمة بما يفرضه من هيمنة لرأس المال ورأس المال الأميركي بالدرجة الأولى والمتعاضد مع رأس المال الصهيوني ومع المصلحة الصهيونية يمارس كما أشرنا أساليبه بطرق غير إنسانية لا تتفق ومصالح شعوب الدول النامية والدول العربية. بل إن هذه الدول هي الأكثر تعرضًا للأضرار الاقتصادية والسياسية المترتبة على المواقف الأميركية. وبرغم ذلك نعتقد أن السيطرة الأميركية بصيغها الحالية لا يمكن أن تستمر إلى الأبد ويمكننا أن نتوقع تضارب المصالح وتأزمها بين أمريكا والأقطاب الاقتصادية القائمة أو المتوقع إقامتها، خاصة وأن المواقف الأميركية موغلة في تأمين المصلحة الأميركية ولو تم ذلك على حساب الشعوب الأخرى. واستنادًا لذلك فيمكن لهذه الأقطاب أن تتحدى الانفراد الأميركي في يوم معيّن بما يجعل أجل هذه العولمة بصيغتها الحالية محدودًا، وليس طويلاً، كما يلاحظ في ظرفنا الحالي، فثمة تعدد لأمثلة التناقض بين هذه التكتلات الاقتصادية والولايات المتحدة.

٣ – من جهة أخرى لا بد من الإشارة إلى أن من أهم المنعكسات التي تنبثق عن المشاريع المطروحة للعولمة بالنسبة للدول النامية والعربية هو تهديد النسيج الصناعي والإنتاجي لغالبية هذه الدول بسبب انخفاض مستوى قدراتها التنافسية واحتمال تعرض العديد من صناعاتها للإفلاس وللانهيار، بما يؤدي بالضرورة إلى انخفاض حجوم الإنتاج والصناعي منه بصورة خاصة وإلى زيادة أعداد العاطلين عن العمل وانخفاض دخل ومستوى معيشة أعداد متزايدة من سكان الدول الأقل نموًا والأكثر فقرًا، وفي إطار هذه الحركة وتراجع فرص العمل فإن النساء يصبحن الأكثر تعرضًا للبطالة والفقر. لقد نجم عن الانكماش الاقتصادي الذي ألم بغالبية الدول النامية وعن عمليات إعادة الهيكلة الجارية في هذه البلدان التي تجتاز اقتصاداتها مرحلة انتقالية الكثير من الآثار السلبية غير المتناسبة مع وضع المرأة. وغالبًا ما تجد المرأة أنه ليس أمامها من سبيل سوى قبول عمل يفتقر إلى الزمن الوظيفي الطويل الأجل أو دخولها في نشاط إنتاجي يفتقر إلى الحماية والأمان بدل بقائها عاطلة عن العمل. وتدخل نساء كثيرات سوق العمل بأجور أقل بكثير من الأعباء الملقاة عليهن. ونظرًا إلى أن عمل المرأة لا يقابله خفض لمسؤولياتها الأخرى، تكون المحصلة زيادة العبء الواقع عليها.

من جهة أخرى فقد كان للتطورات الاقتصادية الدولية الأخيرة في كثير من الحالات أثر غير متكافئ على النساء والأطفال، ففي الدول التي تعاني من عبء الديون الخارجية المتزايدة، وتحاول تطبيق برامج التكييف الهيكلي، فقد أدى هذا الأمر إلى تقليص الحكومات لنفقاتها الاجتماعية، وكان لذلك آثار سيئة على المرأة في البلدان الأقل نموًا.

ووفقًا لتقرير المؤتمر العالمي الرابع ١٩٩٥[٣] ورد أنه « في بعض المناطق تسبّب الانكماش الاقتصادي إلى جانب عدم الاستقرار السياسي في إعاقة أهداف التنمية في العديد من البلدان، مما أدى إلى انتشار الفقر المدقع، وتمثل النساء الأغلبية الساحقة من السكان الذين يعيشون تحت وطأة الفقر المدقع، وعددهم يزيد عن البليون، كما أدّت عملية التغيير والتكييف السريعة في جميع القطاعات إلى زيادة البطالة والعمالة غير الكافية بما لها من أثر على المرأة بوجه الخصوص.وفي حالات كثيرة لم تُصمّم برامج التكييف الهيكلي بشكل يحدّ من آثارها السلبية على الفئات الضعيفة والمحرومة أو على المرأة.

ثم أنه بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وسيطرة نظام القطب الواحد ومحاولة هذا القطب الهيمنة والتدخل في الشؤون

(٣) تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠١.

الداخلية والإقليمية وخلق الصراعات هنا وهناك كما كان الحال في البوسنة والهرسك وفي كوسوفو وأفغانستان وفلسطين ولبنان والعراق، بصورة كانت وبالاً ودمارًا لاقتصاديات تلك البلدان وهلاكًا لسكانها وتشتيتًا لأبنائها. وكانت النساء والأطفال الفئات الأكثر معاناة وعذابًا وفقرًا.

إن هذه الأمور تؤكد الحاجة إلى مواصلة السعي لتحقيق التنمية والسلم والأمن وإيجاد الطرائق الملائمة لضمانة أن يكون الناس محور التنمية وأدواتها من خلال المشاركة الفعالية والمتكاملة للرجال والنساء معًا في إقامة التنمية واتخاذ قراراتها. وحقيقة الأمر أن العالم لن يستطيع مواجهة تحديات هذا القرن الحادي والعشرين إلا من خلال عهد جديد أو بالأحرى عهد جديد من التعاون الدولي بين الحكومات والشعوب مبنيٍّ على روح الشراكة الحقيقية والبيئة الاقتصادية الدولية السليمة، وحدوث تحول في العلاقة بين المرأة والرجل لتصبح هذه الشراكة شراكة كاملة ومنصفة.

من ناحية أخرى فإن التحولات الاقتصادية والاجتماعية في نطاق العولمة التي تترافق مع تطور أنظمة الاتصالات وسرعة انتقال المعلومات والأفكار وأنماط الحياة وإنشاء مبادئ المساواة واحترام حقوق الإنسان سيوفّر للنساء فرصًا للتطور والتقدم وتطوير مهاراتهن وإعادة تأهيلهن مع متطلبات الظروف الجديدة. كما أن سرعة انتقال التقنيات الحديثة ووسائل الاتصال سيؤدي إلى حدوث تبدّل جوهري في طبيعة الأعمال وبروز العديد من الأعمال الجديدة التي تعتمد على استخدام الحواسب والمعارف الفكرية الأمر الذي يقلّص من الاعتماد على القوة العضلية، ويفتح مجالاً واسعًا لعمل الإناث في أعمال تعتمد على المعرفة الفكرية أكثر من اعتمادها على القوة العضلية.

## العولمة ومنعكساتها على وضع المرأة العربية:

اتسمت العقود الأولى من القرن العشرين بارتفاع المطالبة بتعليم الإناث وأحدث العديد من المدارس الابتدائية والثانوية للإناث وبني عدد من معاهد إعداد المعلمات في مصر وسورية ولبنان وفلسطين والعراق وتونس. أما عقود الخمسينات والستينات والسبعينات فقد تحقق تحوّل نوعي في تحسّن وضع المرأة، هذا الوضع الذي احتل حيّزًا مهمًا من البرامج السياسية والإنمائية للأنظمة العربية كما تضمّنت دساتير العديد من البلدان العربية ما يفيد وضع المرأة والرجل شريكين متساويين، ويمنح حق الانتخاب والتصويت للنساء في عدد من البلدان العربية.

ومع زيادة تحرر المرأة وزيادة انتسابها إلى الكليات والجامعات تحقق للمرأة إمكانات أكبر لاقتحام مختلف فروع العمل والإنتاج، ووفّرت لها مرونة أكبر للتأقلم والتوافق مع المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية المستجدّة، وتبوأت المرأة مواقع جديدة في سلك القضاء والتعليم العالي وفي الجيش والشرطة وفي الإدارة والأنشطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفي البرلمانات ومجالس الشعب وفي مواقع عديدة لم يسبق أن دخلتها سابقًا.

وإذا كان عقد السبعينات قد تزامن مع بداية الطفرة النفطية فقد حدث بنفس الوقت تحوّل واضح في النسيج الاقتصادي والاجتماعي للمنطقة، كما قامت الدول العربية النفطية بتنفيذ مشاريع استثمارية ضخمة في فروع القاعدة التحتية والصناعات البترو كيماوية وفي الخدمات الصحية والتعليميّة والخدمات الاجتماعية، وقد أدى ذلك إلى ارتفاع الطلب على كل أنواع العمالة في منطقة الخليج العربي وإلى تدفق كبير متواصل للعمالة باتجاه دول الخليج بسبب وجود اختلاف واضح في مستويات الأجور. وكان من نتيجة ذلك حدوث تبدّل ملحوظ في حركية قوة العمل داخل المنطقة العربية وارتفاع حجم تحويلات العاملين إلى ذويهم في الدول العربية غير النفطية، مما زاد من اعتماد جميع دول المنطقة على عامل النفط.

أما عقد الثمانينات قد تميّز بتراجع أسعار النفط من حوالي ٣٢ دولارًا للبرميل الواحد إلى حوالي ٧ دولارات وبالتالي إلى حدوث انخفاض ملحوظ في العوائد النفطية العربية ووصول الحقبة النفطية إلى نهايتها وتراجع المناخ التفاؤلي الذي كان سائدًا. من جهة أخرى فقد أدى التراجع الكبير لدخل الدول في مجموعة الدول العربية ذات الدخل المتوسط والمنخفض إلى معاناة بعض دول هاتين المجموعتين من معدلات نمو سلبية وازدياد كبير في المديونية الخارجية.

كما شرعت جميع الدول تقريبًا في اعتماد إجراءات صارمة وبرامج متنوعة للخصخصة والتثبيت الهيكلي وما أصبح يطلق عليه ببرامج الإصلاح الاقتصادي، وقد ترافقت هذه الظواهر مع زيادة أعباء خدمة الدين وتقلّص الدور الاجتماعي للدولة في تقدم الخدمات والإعانات بصورة أدت إلى زيادة البطالة الناتجة عن الفقر.

وبصورة متزامنة تعرضت دول المنطقة العربية إلى أشد المآسي الناجمة عن تعاقب الحروب الأهلية والإقليمية في لبنان والسودان واليمن وفلسطين مؤخرًا، وحربي الخليج الأولى والثانية، ونتائج هذه الحروب

مازالت تمثل آثارها ومنعكساتها لغاية وقتنا الحالي.

إن هذه الأحداث الاقتصادية السلبية قد عطّلت أجزاء هامة من برامج التحديث ومجريات تنفيذ استراتيجيات التنمية والذي كان هدف زيادة إدماج المرأة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحياة العامة بشكل جزءًا لا يتجزأ من تلك الاستراتيجيات. وكان لصعود الفكر الأصولي والمواقف المتحفّظة عن المرأة لدى المجموعات الأصولية وما لا قاه ذلك من شعبية وقبول لدى بعض الفئات الشابة أحد أهم مخرجات تلك المرحلة. وقد دفع ذلك إلى تراجع، ولو إلى حين، موضوعات المرأة إلى وضع الدرجة الثانية من الأهمية رغم حدوث تطور عام في وضعها الصحي، وتطور ملحوظ في إقبال الإناث على التعليم، وهي عوامل تعمل باتجاه معاكس ومضاد لتأثير العوامل الأخرى السلبية التي سبق الإشارة إليها.

وباختصار يمكن التأكيد على الأمور التالية للفترة ما بعد الحقبة النفطية حيث ارتفع حجم الفئات الفقيرة من سكان المنطقة العربية من ٦٠ مليونًا عام ١٩٨٠ إلى ٧٣ مليونًا عام ١٩٨٥، كما تدهورت حالة الفقر بصورة كبيرة نتيجة حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١. وزاد الأمر تعقيدًا إجراءات الحصار الاقتصادي التي فرضتها الدول الحليفة وعلى رأسها الولايات المتحدة وبريطانيا على شعب العراق الشقيق في حينه، والتي أكثر المعاناة منه تقع على الفقراء وعلى النساء والأطفال بصورة أساسية.

أما وضع أشقائنا الفلسطينيين الذين ضربوا المثل في التاريخ الحديث لعظمة نضالهم ضد ألد أعداء الإنسانية من صهاينة وعنصريين الذين عملوا بتغطية أميركية مباشرة سياسية وعسكرية ومعنوية فقد عانى وما زال يعاني شعبنا من الإجرام الصهيوني ومن الحصار بكل أشكاله وأنواعه. وتتحمل الأمهات والأخوات أكثر من الكثير تشريداً وعنصرية وفتكًا بأخواتهن وأبنائهن وأزواجهن بل إن المرأة العربية الفلسطينية قد دخلت بنفسها معترك النضال والصراع مع العدو الصهيوني فضحت بحياتها وبروحها، واستطاعت أن تسطر انتصارًا نوعيًا رائعًا ضد الصهاينة أعداء الإنسانية والبشرية. إن الدور المشرف الذي تقوم به المرأة العربية الفلسطينية سيفتح آفاقًا جديدة لدور المرأة العربية ولمساهمتها في حركة التقدّم والبناء مقاومة وصراعًا واستشهادًا. وبرأينا أن ما تفعله المرأة العربية الفلسطينية في وقتنا الحالي سيدفع المرأة العربية وموقعها وإمكانياتها إلى مواقع متقدمة ليس فقط في مجال الصراع مع

العدو ولكن أيضًا في مجال التطوير الاجتماعي والاقتصادي والإنساني.

إنه برغم حالات الفقر بل والفقر المدقع التي عانى منها وضع النساء فإن ذلك لم يظهر في البيانات الإحصائية للمنطقة العربية. إن الأعباء الاقتصادية والاجتماعية والنفسية التي أصابت النساء العربيات كأمهات وزوجات وعاملات قد تمَّ إبرازها والإشارة إليها في العديد من الأعمال الأدبية وفي بعض الوثائق والأفلام التي جرى إنتاجها في المنطقة.

وكان للهجرة إلى الدول العربية المنتجة للنفط أكبر الأثر في تغيير بنية أسر العمال المهاجرين وتركيبها، حيث برزت بصورة ملحوظة ظاهرة الأسر التي ترعاها المرأة ربة البيت في الدول المصدرة لقوة العمل. وذات الظاهرة بدأت تظهر أيضًا في الدول العربية التي عانت من ظروف الحروب الأهلية كالعراق إبان حرب الخليج الأولى، والثانية، كلبنان والسودان والصومال واليمن وفلسطين منذ عقود عديدة. وفي حالات أخرى برزت هذه الظاهرة عندما أصبحت الزوجة المعيل الأساسي للأسرة رغم وجود الزوجين معًا نتيجة للصعوبات الاقتصادية التي عانت منها بعض الأقطار العربية التي ترافق بعضها مع عملية إعادة هيكلة الاقتصاد الوطني وتطبيق برامج الإصلاح الاقتصادي حيث تعرّض العمال في القطاع النظامي إلى البطالة الأمر الذي دفع الزوجة للبحث عن فرص للعمل في الأعمال المنزلية لدى الغير أو العمل في أعمال إنتاجية منزلية لصالح أرباب العمل من القطاع الخاص.

كما كان لسياسات التثبيت الهيكلي وتقلص دور الدولة كرب عمل رئيسي وأساسي وتراجع الطلب على العمالة في عدد من أسواق العمل العربية أثر كبير في ارتفاع مستوى البطالة وبخاصة في الدول العربية الفقيرة والدول ذات الدخل المتوسط.

وبرزت في المنطقة العربية أيضًا ظاهرة البطالة بين المتعلّمين من الذكور والإناث بما في ذلك الذين أنهوا دراستهم الجامعية.



ونتيجة لحرب الخليج الثانية التي أدت إلى بروز ظاهرة الهجرة العائدة من الدول الخليجية إلى الدول المصدرة للعمالة كالأردن وسورية ولبنان ونتيجة لعجز أسواق العمل الوطنية عن استيعاب العمالة العائدة، فقد أدى ذلك إلى دفع معدلات البطالة إلى مستوى أعلى وزاد من ظاهرة التنافس على فرص العمل المحدودة بين العمالة العائدة من الإناث والذكور والعمالة الموجودة داخل البلاد. إن هذا الواقع يشير من ناحية أخرى إلى فشل أو على الأقل

إلى عدم نجاح برامج التنمية ومشاريع التحديث في دول المنطقة وقدرتها على خلق عملية التنمية المستمرّة والمتواصلة والمستدامة، وكل ذلك أدى بدوره إلى زيادة الفروق واتساع الفجوة بين الفئات الاجتماعية وبصورة خاصة بين الذين يملكون والذين لا يملكون، وقلّص من مواقع الطبقة الوسطى، وخلق نوعًا من حالة عدم التوازن الاقتصادي والاجتماعي بين الطبقات في المجتمع الواحد.

إن تعاظم هذه الظواهر مجتمعة في العديد من الأقطار العربية مثل الهجرة والهجرة العائدة إلى الحروب الأهلية والإقليميّة وتراجع دور الرعاية للدولة واتساع نطاق الفقر والفقر المدقع أحيانًا والاضطرار أحيانًا لتشغيل الأطفال، كل ذلك قد وضع المرأة العربية أمام تحديات حقيقية، وجعلها تجهد لخلق وابتكار استراتيجيات إنقاذية للمحافظة على حياة أسرها استنادًا لمعرفتها وللموارد التي بحوزتها [(4)].

## المرأة العربية وموقعها بالنسبة لأهم المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية:

**أولاً:** لابد من ملاحظة أن جهود التنمية في الأقطار العربية قد ركزت بالدرجة الأولى على الجوانب الاقتصادية لعملية التنمية وتحقيق زيادات في إنتاج السلع والخدمات وعلى حركة مؤشرات دالة في هذا الاتجاه كالناتج المحلي الإجمالي والاستهلاك والاستثمار وعلى الزيادات المتحققة في الإنتاج الزراعي والصناعي والخدمات. أما الجوانب الأخرى لعملية التنمية المرتبطة بالنواحي الإنسانية والبشرية ودور مساهمة المرأة في التنمية والموقع الاقتصادي والاجتماعي للمرأة، فلم تلق الاهتمام المطلوب بحد ذاتها في الخطط والبرامج الإنمائية لهذه الدول. لقد نظر إلى العنصر البشري كأداة للنمو مثله مثل بقية عناصر الإنتاج، ولم ينظر إليه ككيان إنساني بحدّ ذاته بغض النظر عن مدى لزومه وارتباطه بالعملية الإنتاجية.

ولعل هذا كان أحد أبرز نقاط الضعف في تلك الخطط والبرامج الإنمائية للدول العربية،ولكلّ ذلك أيضًا كان أحد الأسباب التي أخرّت شمول الخطط الاقتصادية العربية كخطة تنمية الموارد البشرية، وإن أول ما يمكن ملاحظته في الدور التنموي للمرأة العربية ضآلة هذا الدور رغم التقدّم الذي حصل في العقود الأخيرة وخاصة بالنسبة للعمل المأجور للمرأة وانخفاض مستوى نشاطها الاقتصادي.

(4) UN, ESEWA, I deas on the Situation of the Arab Women. p.11.

**معدل النشاط الاقتصادي للمرأة في عدد من الأقطار العربية**

| الدولة | أواسط السبعينات | أواسط التسعينات |
|---|---|---|
| لبنان | ٪١٧ | ٪٢٥ |
| سورية | ٪١٤ | ٪١٨ |
| اليمن | ٪٦ | ٪١٣ |
| السودان | ٪٢٢ | ٪٢٤ |
| الصومال | ٪٦٠ | ٪٥٣ |
| موريتانيا | ٪٢٤ | ٪٢٤ |
| المغرب | ٪١٢ | ٪١٩ |
| مصر | ٪١١ | ٪٢٦ |
| ليبيا | ٪٦ | ٪١١ |
| تونس | ٪١١ | ٪٢٦ |
| السعودية | ٪٥ | ٪٩ |
| الكويت | ٪١١ | ٪٢٤ |

**المصدر: مركز الدراسات السكانية كلية الاقتصاد - جامعة دمشق، مساهمة المرأة في النشاط الاقتصادي ١٩٩٦.**

إنه برغم حدوث تطور في مستوى النشاط الاقتصادي للمرأة العربية، فإن هذا المستوى مازال منخفضاً وأقل من ٢٠٪ بالنسبة لمعظم الدول العربية، وهو منخفض بصورة واضحة في كل من السعودية واليمن وليبيا، والملاحظة الأخرى التي تجدر الإشارة إليها هو ارتفاع هذه النسبة في أكثر الدول العربية تخلفاً كالسودان وموريتانيا والصومال بسبب غلبة نشاط المرأة في العمل الزراعي، وينسحب هذا القول ولو بدرجة أقل على الدول العربية الأخرى غير النفطية.

وبالرغم من دخول المرأة العربية مجال الصناعة منذ بدء محاولات التصنيع، فإن نسبة العاملات في الصناعة إلى جملة العاملين مازالت ضئيلة ويرجع ذلك أولاً إلى تدنّي الصناعة وبخاصة الصناعة التحويلية في تكوين الناتج المحلي الإجمالي. كما يلاحظ اختلاف معدّل مشاركة المرأة في الصناعة باختلاف مستوى تطوّر الهيكل الصناعي، حيث يرتفع عدد الإناث العاملات في الدول التي يميل فيها دور الصناعة في الاقتصاد الوطني إلى الارتفاع مثل مصر وتونس والجزائر، ومتوسطة في الدول العربية متوسطة التصنيع. وقد بلغت نسبة الإناث في الصناعة التحويلية في مصر حوالي ٨٧٪ من إجمالي الصناعة وذات النسبة في سورية وفي المغرب ٩٣٪ وتنخفض في الكويت إلى ٥٣٪ ومع تطور قطاع الخدمات واتساع نطاق ودور الإدارة الحكمية ازداد عدد الإناث العاملات في هذا القطاع وبخاصة في النشاط المصرفي والسياحي والتأمين والخدمات التعليمية والصحية، وتنخفض نسبتهن في قطاعات النقل والتجارة الداخلية والخارجية. من جهة

أخرى تشير البيانات إلى حدوث تراجع واضح في مستوى أمية الإناث في المنطقة العربية برغم أن هذه النسبة مازالت أعلى من مستوى أميّة الذكور، في حين انخفضت نسبة الأميّة العامة في المنطقة العربية من ٥٩٪ عام ١٩٨٠ إلى ٤٣٪- ٥٩٪ خلال ذات المدة مقارنة مع انخفاض أمية الذكور من ٥٤٪ إلى ٣١،٦٪. ومع ذلك يمكن القول إن هذا التحوّل الإيجابي في نسبة أميّة الإناث في الأقطار العربية، فمازالت أعلى بصورة واضحة من مستوى الأمية في العالم ٢٨،٨٪. وفي البلدان النامية ٣٨،٣٪.

أما المقارنة مع الوضع في الدول الصناعية فلا يجوز، أي أنه لا مجال للمقارنة حيث لا تتجاوز أمية الإناث في هذه الدول ١،٦٪ عام ١٩٩٥.

إن هذه الحقائق تشير إلى ارتفاع نسبة الأمية بين الإناث والذكور في المنطقة العربية، وأن جهودًا إضافية كبيرة يجب أن تبذل وعلى مختلف المستويات في هذا المجال لتقليص نسبة الأميّة.

مما تقدّم نصل إلى استنتاج مفاده أن حدوث تحولات اقتصادية واجتماعية محلية أو إقليمية أو دولية تترك آثارها وبصماتها السلبية والإيجابية على كل أفراد المجتمع ذكورًا وإناثًا برغم أن مقدار التأثير وشدّته تختلف بين الرجال والنساء، وحتى بين النساء أنفسهن وفقًا للتطور الاقتصادي والاجتماعي المتحقق في هذا البلد أو ذاك.

لقد لاحظنا أن التطور قد انعكس في جبهات عديدة على المرأة العربية. إلا أن مقدار هذا التطور لم يؤدِ إلى تحقيق التحسّن المطلوب في وضعها. وأكثر من ذلك فإن العديد من التحولات الدولية وما ينبثق عنها من مشاريع الإصلاح وإعادة الهيكلة في المنطقة العربية، فإن جوانبها السلبية تقع على الفئات الأدنى دخلاً، ويقع أشدها على الإناث.

إن هذا الأمر يتطلب مزيدًا من تدخل الدولة ومؤسسات المجتمع المدني في ضرورة تبني سياسات وإجراءات لصالح المرأة. وعلى سبيل المثال فقد أصبح المطلوب الآن ليس الاكتفاء بإقامة مشاريع جديدة ولكن بأن يجري تطوير الخطط والبرامج الإنمائية لتشمل مشاريع تستهدف زيادة استخدام الإناث وزيادة مشاركتهن في اتخاذ القرارات التنموية والبيئية وخاصة في إقامة مشاريع الصناعات الصغيرة والمتوسطة

ونرى أهمية خاصة لاعتماد مجموعة من الإجراءات والسياسات التي تحمي المرأة، وتزيد من إمكانية مشاركتها في تطوير الاقتصاد والمجتمع، وترفع أيضًا من مكانتها وقدرتها في ظل ضغوط العولمة ومنعكساتها وذلك وفقًا للمقترحات التالية:

١ - من المهم للغاية استيعاب متطلبات المرحلة في نطاق العمل والإنتاج وخاصة في ظروف التطور التكنولوجي الهائل،

وهذا يفرض بدوره فتح كل المجالات ليس فقط لإنهاء ظاهرة الأمية للمرأة ولكن إنهاء ظاهرة الأمية التكنولوجية، بمعنى ضرورة رفع مستوى تأهيل الإناث وتطوير قدراتهن المعرفية والعلمية وفق متطلبات التقدّم التكنولوجي المعاصر. ومن جهة أخرى فإن من المهم للغاية فتح المجال لزيادة قدرة المرأة في اتخاذ القرارات التنموية على مختلف المستويات وبالجدارة الكافية، وهذا يستلزم بدوره تمكينها معرفيًا وتقنيًا وعلميًا للقيام بهذا الدور.

٢ - نرى أنه من المهم للغاية ومن أجل زيادة مساهمة الإناث في التنمية ضرورة اعتماد الدولة سياسات سكانية رسمية تستهدف خلق القناعات لدى الأسر بأفضلية الأسر المحدودة العدد وضرورة التشجيع على تنظيم الأسرة وضبط الظواهر السكانية بما فيها موضوع الهجرة من الريف للحضر بما يؤدي إلى تحقيق التوازن الاقتصادي السكاني ويحسّن من مستوى المعيشة. ونرى لهذا الغرض إضافة وزارة التنمية الأسرية والسكانية لتركز اهتمامها على وضع المرأة والطفل، وتحسن ظروفها داخل وخارج العمل.

٣ - إن تسريع حركة التنمية ورفع معدلات النمو وتطور وتنويع القاعدة الإنتاجية يعمل على خلق فرص عمل جديدة، ويوسع من حجم سوق العمل ويزيد من إمكانية مساهمة المرأة في العملية الإنتاجية. ويتطلب هذا الأمر التعبئة الأفضل للموارد الوطنية وعدم وضع المرأة والرجل في وضع التنافس على فرص العمل، إن وضع سياسة إقراضية ملائمة تشجّع على إقامة المشاريع الصغيرة والمتوسطة التي سبق ذكرها يزيد من فرص العمل للمرأة والرجل على السواء، ويحسّن من مستوى معيشة الأسرة. وتجدر الإشارة هنا أن سياسة التسليف المصرفي مازالت في هذا المجال متحفظة ولا تنشط هذا الجانب لزيادة تشغيل العمالة.

٤ - من الملائم أيضًا العمل على خلق قيم وقناعات جديدة اتجاه عمل المرأة، وأهمية تعاون أفراد الأسرة في تلبية حاجات أسرتهم بدلاً من ترك الأعباء تقع بكاملها على المرأة ربة المنزل. ومن المناسب أيضًا إقامة نوع من التوازن بين واجبات العمل وواجبات الأسرة وإزالة المعوقات الاقتصادية والاجتماعية والقانونية أمام مشاركة المرأة في النشاط الاقتصادي والاجتماعي.

٥ - وأخيرًا فإن تطور عملية التنمية لأي من الأقطار العربية في إطار من التكامل الاقتصادي العربي واستثمار الموارد والفوائض المالية العربية داخل الأرض العربية، سيوسع من حجم السوق الوطنية، ويعجّل في حركة التنمية، ويزيد من فرص العمل لكلا الجنسين، ويجعل الوطن العربي أكثر قدرة واستطاعة على مواجهة تحديات العولمة، ويحمي الاقتصادات العربية من المنعكسات السلبية للتكتلات الاقتصادية الدولية.

٦٨

# دور عمل المرأة في تعزيز استقلالها الاقتصادي وبناء شخصيتها المنتجة



الدكتور: محمد سعيد الحلبي (*)

**مقدمة:**

لقد تطور مفهوم دور المرأة في التنمية خلال النصف الثاني من القرن العشرين مع تطور الحركات النسائية في كل من الدول النامية والمتقدمة على السواء وذلك بهدف تفعيل دور المرأة لتحقيق أهداف التنمية الاقتصادية والاجتماعية والحياتية بشكل عام، وقد جاء إعلان الأمم المتحدة للسنة الدولية للمرأة عام ١٩٧٥م استجابة لذلك:

(*) د.محمد سعيد الحلبي: مستشار وباحث في التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

وظهر في السنوات الأخيرة مفهوم جديد لتنمية المرأة بهدف تحقيق التوزيع العادل في الأدوار والمسؤوليات بين الرجل والمرأة في مختلف الأنشطة والأعمال كماً ونوعاً، مع الأخذ بالاعتبار العوامل البيولوجية المولودة مع الإنسان، وهي ثابتة غير قابلة للتغيير، وتمثل الجزء الثابت في تكوين الشخصية والعوامل المكتسبة اجتماعياً وهي المتغير في تكوين الشخصية، وهذه العوامل الأخيرة تختلف من مكان لآخر، ومن زمن لآخر وتتمثل في الأدوار والمسؤوليات التي يحددها المجتمع لكل منهما وتوقعاته وتصوراته المسبقة لهذا السلوك، ويطلق على هذا المفهوم بالإنكليزية (Gender) يقابله بالعربية النوع الجنسي أو الجنوسة.

وانطلاقاً من أن تحقيق أي تطور حقيقي في وضع المرأة عموماً لا بد أن يبدأ من الفهم الكامل للعوامل المكتسبة في تكوين الشخصية ومعالجتها بما يؤدي إلى تنمية المرأة. فمن المفيد استعراض الأسس التي يبنى عليها هذا الفهم لتكون عملية التفعيل الإيجابي والفاعل لشخصية المرأة واضحة الخطوات وفي المسار الصحيح - ومن خلال الأسس التالية:

### ١ - الأساس الفلسفي:

أ- إن المرأة أصلاً كائن حي يمتلك العقل والتفكير والمعرفة والإدراك، وهي تعيش وتتطور في مجتمع له أنظمته وقوانينه وعاداته، وتكتسب منه ثقافتها التي تفتح مداركها، وتحدد مسار حياتها بما فيه من طموحات وأفكار واستعدادات وقدرات.

ب - إن الفرد عموماً يسعى لتدعيم ذاته ومكانته الاجتماعية من خلال أدوار يعرف بها، وتلبي احتياجاته، وتحفظ كرامته وتصون حريته. وبما أن المجتمعات مختلفة فيما بينها فهي مختلفة أيضاً في نظرتها للأفراد.

### ٢ - الأساس الاجتماعي:

أ- تعيش المرأة في إطار أسرة ومجتمع لهما ظروفهما الاقتصادية والاجتماعية وعادة تمارس الجماعات ضغوطاً على الأفراد عموماً وعلى النساء بشكل خاص للقبول أو التنازل عن بعض الميول والرغبات التي تحاول فرض أفكار ومفاهيم مخالفة لتلك الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة.

ب - يمارس المجتمع ضغوطاً للتمييز في ممارسة دور حسب الجنس، وهكذا قد تفرض على المرأة أدواراً لا تتوافق مع ميولها واستعداداتها وطموحاتها.

### ٣ - الأساس النفسي:

أ- إن الأفراد مختلفون في خصائصهم النفسية والجسدية عموماً ومختلفون

أيضًا حسب الجنس، فلكل فرد في إطار جنسه وشريحته الاجتماعية سماته الخاصة وإدراكه لذاته ولاحتياجاته وقدراته واستعداده.

**- تطور مفاهيم تنمية المرأة:**

**١ - مفهوم الرعاية:**

إن مفهوم الرعاية هو أقدم المفاهيم على الإطلاق، وأكثرها شيوعًا في الفترة ما بين ١٩٥٠ و ١٩٧٠، وغايته تتمثل في إدماج المرأة في التنمية لجعلها أمًّا أفضل. من هذه الزاوية فإن المرأة تعتبر منتفعًا غير أساسي من التنمية. إن مفهوم الرعاية يدرك دور المرأة في إعادة الإنتاج، ويسعى إلى مقابلة احتياجات النوع العملية في إطار هذا الدور من خلال نشرات شاملة عن المساعدات الغذائية وإجراءات التخطيط العائلي، إلى جانب إجراءات درء سوء التغذية، وليس في هذا تحديًا لأي مجتمع كان، ولذلك فإن هذا المفهوم مايزال شائعًا.

**٢ - مفهوم المساواة والعدل:**

إن مفهوم المساواة يرتكز على مساهمة المرأة في الإنتاج خارج المنزل من خلال منح المرأة فرصًا اقتصادية وسياسية متساوية من أجل التنافس مع الرجل على قدم المساواة. وهذا يعني إزاحة المعوقات الأكثر شيوعًا بالنسبة لمساواة المرأة.

أما مفهوم العدل أو العدالة فهو المدخل الأصلي الأصيل لتنمية المرأة، وهو الذي استخدم في إطار عقد المرأة للأمم المتحدة ما بين ١٩٧٥ و ١٩٨٥. لقد وجدت المرأة أن المساواة القانونية لا تعني بالضرورة العدل في الانتفاع. ونحن نجد أنه من الممكن إعطاء فرصة متساوية للثعلب والبجعة للأكل من طبق واحد، ولكن من يأخذ أكثر يعتمد على إذا ما كان الطبق واسعًا وضحلاً ليناسب الثعلب أم عميقًا وضيقًا ليناسب البجعة، لذلك ومن أجل تأثير عادل يجب أن يتاح لكل منهما أكل نصيبه من الطبق الخاص به.

والسؤال هنا في التنمية هو: هل يا ترى ننشد المساواة في الفرصة أم ننشد العدل في التأثير؟



ومن هذا المنطلق فإن مفهوم العدل يهدف إلى كسب العدالة من أجل المرأة في عملية التنمية.

ومع ذلك فإن إعادة توزيع حجم العمل والمسؤوليات بين المرأة والرجل وخاصة في مجال إعادة الإنتاج كان محدودًا. وقد كان معنى ذلك بالأحرى التركيز على تحرير المرأة عن تحدي علاقات النوع الجنسي.

**٣ - مفهوم الاستنهاض والتعزيز:**

إن مفهوم الاستنهاض هو مفهوم حديث مصاغ من نساء من قبل العالم الثالث،

غرضه استنهاض المرأة من خلال الاعتماد على النفس بصورة أكبر. إن التقليل من شأن المرأة لا يعد مشكلة يخلقها الرجال فحسب، وإنما هي أيضاً مشكلة مرتبطة بظلم الاستعمار الجديد.

وهذا يعني ضرورة تعبئة جماعية للنساء للتغلب على حالات تمييز النوع الجنسي في المؤسسات، على سبيل المثال فإنه ليس كافياً أن تسعى المرأة إلى مزيد من التعليم من أجل التقدم، وإنما على وجه التحديد تحتاج النساء إلى التحرك مثلاً لإنهاء التفرقة العنصرية ضد البنات في النظام المدرسي.

إن مفهوم الاستنهاض يدرك الدور الثلاثي للمرأة، ويسعى إلى مواجهة احتياجات النوع الجنسي الاستراتيجية بطريقة غير مباشرة من خلال تعبئة كاملة وإشباع احتياجات النوع الجنسي العملية إن التحدي وارد بالرغم من أن هذا المفهوم يتفادى أي ربط بالحركة النسائية الغربية، وهو شائع بين الهيئات غير الحكومية العالمية وكذلك منظمات المعونة.

### ٤ - مفهوم الجندر والتنمية:

إن مفهوم الجندر والتنمية جاء نتيجة فشل المفاهيم والاستراتيجيات السابقة لتنمية المرأة من خلال مختلف المؤسسات والهيئات الرسمية وغير الرسمية ومحاولة الاستفادة من نتائج تنفيذ العديد من البرامج والمشاريع التنموية.

لقد جاء مفهوم الجندر والتنمية ليحقق العدالة في توزيع الأدوار والمسؤوليات بين المرأة والرجل في مختلف الأنشطة والأعمال كماً وكيفاً.

### - العمل وأثره على مكونات شخصية المرأة:

تتكون شخصية الإنسان من عاملين: فطري يتألف من الاستعدادات السلوكية الأولية التي يولد الإنسان مزوداً بها ومكتسب تلعب فيه العوامل الاجتماعية والثقافية الشخصية دوراً مهماً، وهي تشمل كل ما تكون لدى الفرد من خبرات ومعارف خلال تفاعله مع المؤثرات المحيطة به التي تتركها العوامل الطبيعية.

ومما لا شك فيه أن للعمل الذي يمارسه الفرد أثراً في تطوير السمات الشخصية وفي المكانة التي يحتلها ممارسها في مجتمعه، فالعمل عموماً والمهنة على وجه الخصوص يوجهان الشخص نحو نواح معينة من الاهتمام كما يفرضان عليه نوعاً من الانتماء، ويحيطان بظروف تحدد له دوراً ومكانة ما في مجتمعه وفي علاقاته مع الآخرين. صحيح أن ممارسة مهنة ما تقتضي توفر صفات خاصة لدى من يمارسها إلا أن ممارستها تؤكد تلك الصفات، وتعمل على تقويتها.

وتكون الشخصية وتكاملها يتم نتيجة التفاعل بين المؤثرات التي يتعرض لها

الشخص واستجاباته تجاهها ونتيجة التعلم الذي ينتهي إليه هذا التفاعل، فأشكال السلوك التي تصدر عن الشخصية تنطلق من مبادئ وأسس عامة تشكل لدى الفرد منظومات عميقة تكونت لديه من خلال معارفه وخبراته، وعندما تتكامل شخصيته يمكن التنبؤ بما سيفعله في المستقبل.

لذا نستطيع أن نقول إن عمل الإنسان ذكرًا كان أم أنثى هو مصنع حياته، إنه المختبر الذي يجري فيه تجاربه مع ما يمكنه هذا المختبر من الاستفادة من تجارب الآخرين من أقرانه، واستنتاجًا فإن المرأة حين تكون مستبعدة عن سوق العمل كمنتجة اقتصادية ذات شأن فإنها تعيش بعيدة عن خبرات العمل اليومي الذي يعيشه الرجال، وتحرم من تراكم الخبرات العامة والخاصة مما يؤثر بالتالي في بنيانها النفسي وفي تكوينها كشخصية قادرة على التصدي للقضايا العامة والخوض في صراعها اليومي، الأمر الذي يفقدها قدرة السيطرة على ظروف حياتها ويجعلها تعتمد على الرجل اعتمادًا كليًا، وتصبح تابعة له منقادة إليه من النواحي النفسية والعاطفية والاقتصادية.

إن النظرة التقليدية في احتجاز المرأة في البيت وتبرير أعضاء هذه النظرة على أنه حفظ لها وتقدير لشأنها إن هو إلا جمود لها والحكم عليها بالتخلف والتبعية لينظر إليها الرجل على أنها الإنسانة الضعيفة العقل والتدبير. وتشعر هي بهذا الضعف فتسلم أمورها للرجل طائعة يدير شؤونها، ويتصرف بها، ويأمرها فتأتمر مستسلمة، وينهاها فتنتهي صاغرة لا حول لها ولا قوة في محاكمة الأمور أو التفكير بها. تعيش حياة قطيع تؤمر فتطيع، وتدير شؤون المنزل من طهي وتنظيف. حتى في تربية الأطفال لا شأن لها فتربيتهم للرجال، أما هي فليس لها إلا الخدمة الآنية لهم فيكبر الأولاد، ويحملون لأمهم المحبة الممزوجة بالشفقة والعطف لا المحبة الممزوجة بالتقدير والإكبار، بمعنى أنها ذاك الضلع القاصر عن فعل أي شيء مفيد والذي هو بحاجة دائمًا إلى المعونة والمساندة.



## - منعكسات عمل المرأة على النواحي الاقتصادية والاجتماعية والنفسية:

إن العمل المقصود هنا هو ذاك النوع من العمل الذي يخرجها من إطار الأسرة ويمكنها من التفاعل بإيجابية مع مجتمعها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي ومن التصرف بالدخل الذي تجنيه منه والاستمتاع به بإرادتها الحرة. فإذا ركزنا اهتمامنا على المنعكسات المباشرة لهذا العمل على المرأة نفسها متجاوزين سلبيات عدم إدماج المرأة في تنمية المجتمع وتعطيل

طاقتها الإنتاجية فيه نجد أن السلبيات التي تخلفها البطالة تختفي لتحل محلها الإيجابيات التي يخلفها العمل لديها إذ بالعمل.

١ - تنعكس صورة المرأة بانعكاس آثاره عليها وبالتالي فإننا نجد أن العمل يطور شخصية المرأة بما يوفره لها من حفظ لكرامتها وإنسانيتها.

٢ - يجعلها قادرة على المشاركة في صنع الحياة الاجتماعية والتفاعل معها، ويوجد لها مكانها ومكانتها فيه فتشعر بمعنى مختلف للحياة، وتوسع دائرة اهتماماتها.

٣ - ينزع عنها العمل صفة المنصر التابع الذي ينتظر من الآخرين تسيير أموره وإعادته.

٤ - يطبع حياة المرأة بالصبغة الإيجابية في شخصيتها، ويحولها من إنسان منفعل إلى إنسان فاعل يسعى إلى تكوين إرادة حرة، لها آمال وتطلعات وطموحات.

٥ - يصقل شخصية المرأة، ويشذبها من أدران الفراغ وغلبة نزعة الأنانية بتنمية روح الجماعة لديها، ويجعل منها عنصراً في وحدة مندمجة مع الغير من زملاء وزميلات العمل.

٦ - يفرض عليها نوعاً من التعاون والتنافس المثمر في إطار من الإيجابية لتحقيق متطلبات العمل والإنتاج، وهذا ما يخلق لديها سلوكاً جمعياً مختلفاً عن الحس الفردي الذي يطغى على حياة المرأة التي لا تعمل.

٧ - يتولد لديها منظور مختلف للمجتمع باعتبارها فرداً فاعلاً فيه يمكنها من التكيف الاجتماعي ومن تحقيق تطلعاتها في تطويره وفي إبراز مواهبها وطاقاتها الفردية في إطار جمعي متعاون.

٨ - يغير من مفهوم ونظرة المرأة للرجل فلا يعود الرجل بوجهة نظرها ذاك السقف الذي يحميها من هبات عواصف الدنيا ورياحها الهوجاء حتى إذا ما انهار أو اختفى من حياتها انهارت معه حياتها لا يعول الرجل في نظرها كل شيء، وهي بدونه لا شيء، بل جعل منها العمل شخصية متماسكة ذات استقلال ذاتي تحتاج إلى الرجل كحاجة الرجل إليها ليكملا مسيرة الحياة معاً.

٩ - يخلق من المرأة إنسانة جديدة بخصائص مميزة عن خصائص شخصية المرأة التي انحصر اهتمامها في إطار احتياجات الأسرة المنزلية فقط. وهو بما يقدمه لها من حلول لمشاكلها الاقتصادية والاجتماعية والنفسية، يعمل على بلورة الشخصية الإيجابية لديها.

- عوامل خروج المرأة للعمل:

لقد أثبتت دراسة علمية ميدانية بأن المرأة تخرج للعمل تحت إلحاح الضغط الانفعالي لشعورها بالوحدة أكثر من خروجها للعمل تحت ضغط الحاجة الاقتصادية. كما بينت الدراسة أنه بين كل ثلاث متزوجات يعملن واحدة منهن فقط تعمل تحت ضغط الدافع الاقتصادي، أما الباقيات فيلتحقن بالعمل لأسباب أخرى كالرغبة في الخروج والشعور بالرضا عن العمل واتفاق العمل مع ميولهن. ولعل المكانة الاجتماعية التي يوفرها العمل يمكن أن تفسر لنا سلوك عاملات مصنع كان يحيل عاملاته على المعاش في سن الـ/٥٥/ معطياً إياهن معاشاً سخياً. فلقد وجد أن كثيراً من هؤلاء النساء يقفن على أبواب المصنع كل مساء بانتظار صديقاتهن عند الخروج ويستمرون في المواظبة على حضور أي أحداث اجتماعية تجري في المصنع. وعندما يكون من الممكن الحصول على عمل إضافي بعض الوقت، فإنهن يكن على استعداد للانتظام فيه. ولم يشعر الأفراد الذين قاموا باستبار هؤلاء النساء أنهن يهمهن المال أولا. وفي الحقيقة أنه بالإضافة إلى معاشهن فكلهن تقريباً يقمن بأعمال إضافية ويحصلن على معاش كاف تماماً. وكان من الواضح أن كل ما يهمهن هو أن المصنع مركز اجتماعي، كما يمكن القول إن التحاقهن بأعمال إضافية رغم عدم حاجتهن الملحة إلى المال، إنما الدافع وراءه تجنب الوقوع فريسة للشعور بالتعطل الوظيفي ذاك الذي يقصد به حرمان الذات من كل عمل كانت تقوم به، ويشعرها بالقوة وبالقدرة على الإنتاج، كما أن التعطل نفسه حافز أساسي سلبي يخافه الفرد، لأنه يفصله عن مجتمعه.

وفي بحث آخر عن موضوع دوافع المرأة إلى العمل وموضوع التراوح الكافي وعلاقته بدوافع العمل عند المرأة العاملة الذي تم في شركة الشرق للألبسة الداخلية بدمشق، وتناول عينة عشوائية مؤلفة من سبعين عاملة يعملن في أقسام مختلفة في الشركة، وأعمارهن تتراوح بين ٢٥-٣٥ عاماً.



ويمكن بيان أهم نتائج البحث بالآتي:

١ - ٣٢ عاملة أي حوالي ٥٠٪ من العينة أفدن أنهن لا يستطعن العيش عاطلات عن العمل.

٢ - ٨ عاملات أي حوالي ١٢,٥٪ من العينة انهرن لأن حياتهن بلا عمل لامعنى لها، لأنهنّ بحاجة للعمل لتلبية حاجاتهن وحاجات أسرهن.

٣ - ٢٨,١٪ خففن إذا سئلن ماذا تعملين؟ تقول لا شيء.

ويمكن أيضاً التأكيد على ضرورة إشباع

الحاجات النفسية والاجتماعية التي تتلخص بما يلي:

١ - احترام الذات التي غالبًا ما تسعى إلى تحقيق طموحات من خلال العمل.

٢ - ضرورة الحصول على مكانة اجتماعية من خلال العمل.

٣ - الشعور بالمسؤولية والفخر بالمهنة.

٤ - الإحساس بالقيمة الاجتماعية التي تتحقق من خلال كون العاملة أو العامل عنصرًا فاعلاً في المجتمع ومن الضروري تقديم خدمة للوطن.

ويرى علماء النفس الصناعي بأن أهم العناصر الفعالة المرتبطة بالحاجات النفسية الاجتماعية داخل المعمل والمؤسسة الإنتاجية هم زملاء العمل والروح المعنوية التي تخلقها حالة العمل بشكل عام.

إن مجتمع عمل المرأة أو مجتمع النساء العاملات يتسم بسمات حضارية بارزة، وإذا أردنا الإنصاف نقول بأن عمل المرأة أثّر بشكل إيجابي على نفسية المرأة خاصة إذا كان خروجها إلى العمل عن قناعة منها بقدراتها وبتحقيق ذاتها وبالتالي كيفية تصرفها بأوقاتها بذكاء لتؤمن عملها داخل الأسرة وخارجها. فنرى مثلاً أن الاستقبالات المتعارف عليها في مجتمع ما قبل عمل المرأة وقد تقلصت، وأن الزيارات والعلاقات الاجتماعية السائدة المنظمة أدى إلى إنطلاق الحياة الأسرية بشكل أو بآخر. كما جعل المرأة مضطرة لإيجاد نوع من التوازن بين الدخل وبين الالتزامات الأسرية وكذلك التزاماتها الشخصية بخلاف المرأة غير العاملة التي تنزع إلى الإسراف وحب الظهور. وإضافة لذلك فإن خروج المرأة للعمل قد أثر على حجم الأسرة فتقلص عدد أفراد الأسرة نظرًا لكون العمل يجعل المرأة أكثر قدرة على التحكم بخصوبتها وتقدير فترات الإنجاب وبرمجتها.

وتشير الدراسات إلى أنه بمقابل تعطيل طاقات المرأة كمورد بشري في بعض الأقطار العربية تبرز ظاهرة التضخم في استخدام القوى العاملة من الذكور في الوقت الذي تظل فيه طاقات المرأة كمخزون بشري غير قابل للاستثمار.



وفرص المشاركة في قوة العمل تخلقها عوامل عديدة منها القيمي والاجتماعي والإداري. لقد اتسع مجال الاهتمام بالمرأة بعد أن كان منصبًا على المناداة بحقوق المرأة ليشمل إمكانية إسهامها في التنمية الاقتصادية الوطنية انطلاقًا من أن التنمية بحاجة للمرأة كاحتياج المرأة للتنمية.

### - عمل المرأة من خلال المنظور الإسلامي:

النساء شقائق الرجال بهذا الحديث الشريف الذي جرى على كل لسان، وأصبح دستور عمل للمسلمين بكل ماينطوي عليه

من معان سامية. حدد النبي الكريم للمرأة مكانتها في شريعته. والشق لغة: نصف الشيء. وهذا يعني أن النساء تناصف الرجال همومهم ومسؤولياتهم ومشاق حياتهم، لهن ما للرجال، وعليهن ما عليهم. واعتبرها على كفاءة في كافة الأحوال المدنية من تملك وبيع وشراء وهبة ووصية وشهادة ووكالة إلى غير ذلك من التصرفات والعقود بلا إذن من ولي أو زوج. وزيادة على ذلك فقد خولها الإسلام حق الاستقلال في كسبها ومواردها وبالولاية التامة على أموالها، ناهيك عن الترخيص لها بالاتجار واحتراف التجارة كمهنة مع ما تتطلبه هذه المهنة من خبرة ودراية في معاملات الناس والأسواق. ولم تميز الشريعة الإسلامية في الأهلية الحقوقية لإجراء التصرفات القانونية بين الجنسين، فكل أهل لها من حيث المبدأ ما لم تتعرض هذه الأهلية لإحدى عوارض الفقدان التي تنطبق على الجنسين أيضًا سواء بسواء. قال تعالى: «للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن».

وكما ورد في قول الرسول «ص»: «اشتري واعتقي». وكذلك قوله: «من بات كالاً من عمل يده بات مغفورًا له». وغير ذلك الكثير الكثير مما لم تميز فيه الشريعة الإسلامية في الحض على العمل وبناء الحياة الإنسانية والبشرية في المجتمع بين الجنسين الذكر والأنثى. ولم ينكر الرسول الكريم عليهن ذلك بل كان يبارك لهن أعمالهن، وينلن تأييده فيها. ولنرى إلى الحكمة البالغة في قيام الرسول بالعمل عند السيدة خديجة في تجارتها قبل بعثته وما نرى في ذلك إلا تأكيدًا من الدين الحنيف على حق المرأة في التكسب وأهليتها لكافة المعاملات حتى التجارية منها التي تحتاج من الحنكة والدراية في الناس وطبائعهم وفي الحياة الاجتماعية والاقتصادية عامة وأخبار السوق والخبرة به الشيء الكثير. وهي لذلك تستوجب الاحتكاك المباشر بالتعامل مع هؤلاء الناس والاختلاط بهم. ولانجد في الشريعة الإسلامية أي خطر على نساء المسلمين من ممارسة أي عمل من صغير الأعمال وهينها إلى جليلها وعظيمها.



لقد حدد إعلان مؤتمر المرأة العالمي الذي انعقد في بكين عام ١٩٩٥م أهداف استراتيجية تمكين المرأة على النحو الآتي:

١- تعزيز حقوق المرأة الاقتصادية واستقلالها الاقتصادي، بما في ذلك حصولها على فرص العمالة وظروف الاستخدام الملائمة والسيطرة على الموارد الاقتصادية.

٢- تسهيل سبل وصول المرأة على قدم المساواة إلى الموارد والعمالة والأسواق والتجارة.

٣- توفير الخدمات التجارية

والتدريب وسبل الوصول إلى الأسواق والمعلومات والتكنولوجيا وخاصة للمرأة منخفضة الدخل.

٤- تعزيز القدرة الاقتصادية والشبكات التجارية للمرأة.

٥- القضاء على التفرقة الوظيفية وجميع أشكال التمييز في العمل.

٦- تعزيز المواءمة بين مسؤوليات العمل والأسرة للنساء والرجال.

وقد جاء هذا الإعلان منطلقًا من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة والقرارات ذات الصلة التي اتخذها المجلس الاقتصادي والاجتماعي والجمعية العامة للأمم المتحدة التي كان ينبغي تنفيذها خلال السنوات الخمسة للفترة ١٩٩٥ - ٢٠٠٠ من خلال منهاج عمل لمختلف الدول والهيئات في العالم والتي تستهدف النهوض بقدرات المرأة للاعتماد على النفس اقتصاديًا بما في ذلك قدرتها للحصول على استخدام وشروط العمل الملائمة والوصول إلى الموارد الاقتصادية من أرض ورأسمال وتكنولوجيا وإزالة العقبات الاجتماعية والقانونية أو الثقافية التي تحول دون ذلك.

**- التوصيات والمقترحات التي من شأنها تعزيز مساهمة المرأة السورية في قوة العمل، حسب نتائج المسح الميداني لسوق العمل**

على الرغم من النجاحات الكبيرة التي حققتها المرأة السورية في الميادين المختلفة فقد تبين من نتائج مسح سوق العمل بأنها لا تزال بحاجة ماسة لبذل المزيد من الإجراءات والتدابير لرفع مستوى مساهمة المرأة السورية في قوة العمل وتمكينها من المشاركة بفاعلية أكبر في القطاعات الإنتاجية الأساسية.

ومن أهم المقترحات والتوصيات لتنفيذ ذلك:

١- اتخاذ التدابير الإيجابية التي تمكن المرأة من الوصول الكامل وعلى قدم المساواة مع الرجل للمشاركة في صياغة السياسات الاقتصادية.

٢- وضع برامج توفر التدريب وإعادة التدريب للمرأة وخاصة في مجال التكنولوجيا الحديثة لتطوير خبرات المرأة العاملة ومهاراتها.

٣- تقديم الخدمات منخفضة التكاليف للمرأة وتوفير المرافق الخدمية لها في مواقع العمل، مثل دور الحضانة ورياض الأطفال.

٤- الاهتمام بالسلامة والصحة المهنية للمرأة العاملة.

٥- محو أمية المرأة في كافة المجالات وعلى

الأخص في مجال الأمية المهنية والاقتصادية.

٦- قياس العمل غير المأجور الذي تقوم به المرأة وأخذه بعين الاعتبار ضمن الحسابات القومية.

٧- تعديل سياسات العمل بما ييسر إعادة هيكلة أنماط العمل من أجل تشجيع تقاسم المسؤوليات الأسرية.

٨- تشجيع عمل المرأة لحسابها الخاص وتدعيم سبل حصولها على الائتمان ورؤوس الأموال وفق شروط مناسبة وميسرة وتقديم الخدمات منخفضة التكاليف في مجال التجارة.

٩- وضع برامج توعية وتثقيف وتأهيل وتدريب خاصة للمرأة الريفية.

١٠- دعم الأنشطة التي تمارسها النساء بغية تحسين حالتهن وتنميتها.

## مصادر البحث

١- العمل وأثره على مكونات شخصية المرأة للدكتور محمد سعيد الحلبي - ليلى أبو شعر - دراسات وبحوث مجلة المعرفة السورية لعام ١٩٩٥م.

٢- نتائج المسح الميداني لسوق العمل في سورية - منظمة العمل الدولية وبرنامج الأمم المتحدة الانمائي لعام ١٩٩٥م.

٣- تقرير التنمية البشرية لبرنامج الأمم المتحدة الانمائي لعام ١٩٩٨م.

٤- التقرير الأولي لنتائج المسح الثقافي الاجتماعي في الجمهورية العربية السورية - صندوق الأمم المتحدة للسكان - المكتب المركزي للإحصاء وهيئة تخطيط الدولة لعام ١٩٩٦م.

٥- تطور مفهوم التمييز بين الرجل والمرأة خلال النصف الثاني من القرن العشرين والصعوبات البيروقراطية التي تواجه المرأة لإدماجها في التنمية للدكتور محمد سعيد الحلبي لعام ١٩٩٧م.

٦- الجندر / النوع الجنسي/ ضمن إطار التنمية المستدامة للدكتور محمد سعيد الحلبي لعام ١٩٩٩م.

٧- دور المرأة الريفية في حركة التنمية الاقتصادية والاجتماعية للدكتور محمد سعيد الحلبي لعام ١٩٩٧.

٨- تطور مفهوم تنمية المرأة خلال النصف الثاني من القرن العشرين للدكتور محمد سعيد الحلبي لعام ١٩٩٩م.

٩- الصحة النفسية - دراسة في سيكولوجية التكيف للدكتور نعيم الرفاعي لعام ١٩٨٥م.

١٠- سيكولوجية المرأة العاملة للدكتور سليم نعامة لعام ١٩٨٤م.

١١- المرأة في الحياة المهنية من أجل تكافؤ الفرص بين الجنسين لجرمين بورسيل - اليونيسكو لعام ١٩٨٤م.

١٢- المرأة بين الواقع والطموح - ليلى أبو شعر لعام ١٩٩٣م.

١٣- عدة محاضرات قدمت في المؤتمرات والندوات التي تنظمها هيئات الأمم المتحدة.

# البطولة النسوية في الرواية الفلسطينية

د. إيمان القاضي (❖)



*امتازت الرواية الفلسطينية من الرواية في الأقطار العربية الأخرى بحضور نسوي متميّز، فقد تمحورت روايات عديدة حول تجربة المرأة الفلسطينية في الشتات أو في فلسطين قبل الاحتلال الإسرائيلي وبعده. وقد أظهرت الرواية الفلسطينية المرأة عنصرًا فعالاً في المجتمع الفلسطيني تقاسم الرجل صنوف المعاناة، وتتحمل مسؤولية البيت ورعاية الأولاد إن اعتقل أو استشهد، وتشاطر الرجل تصديه للعدوان الإسرائيلي وصياغة الوجدان الوطني.وقد تتعرض للسجن في سجون الاحتلال أو في السجون العربية، وقد تغتصب. وقد بينت الرواية الفلسطينية معاناة المرأة*

(❖) د. إيمان القاضي: عضو هيئة تدريسية في قسم اللغة العربية - كلية الآداب. جامعة دمشق. من مؤلفاتها «الرواية النسوية في بلاد الشام».

الفلسطينية المركبة والمتعددة الجوانب سواء في الداخل أو الخارج، فهي بالإضافة إلى معاناتها من عنت الاحتلال في الداخل وذل اللجوء في الخارج تعاني من إعاقة الموروث السلفي لانطلاقتها الوطنية. فالمجتمع الفلسطيني غالبًا ما يقفصها في شرطها الأنثوي فلا ينظر إلى إسهامات بناته ونسائه في المعركة الوطنية بعين الرضا. وقد تعاني المرأة التي تنضم إلى أحد التنظيمات الفلسطينية من معارضة بعض القادة لمشاركتها في عمليات عسكرية. وقد تتعرض لاستغلال بعض القادة لأنوثتها. تقول عصماء نعمة عن مشاركة المرأة الفلسطينية في الثورة: «إن مشاركة المرأة في الثورة لم تكن البتة عملية سهلة بل تطلبت وما زالت تتطلب مواجهة صدامية ضد الأفكار والاتجاهات المختلفة التي تريد أن تقصر دور المرأة على مجالات محدودة في المجتمع، بحيث تظل المرأة هامشية، متقوقعة، غير مؤثرة إنتاجيًا وفكريًا وسياسيًا.. وبالرغم من أن قرارات المجالس الوطنية الفلسطينية قد أقرت من حيث المبدأ ضرورة اشتراك المرأة الفلسطينية في جميع مجالات العمل التنظيمي والنضالي ومساواتها بالرجل في جميع الحقوق والواجبات من أجل تحرير الوطن فإن المشاركة النضالية الواسعة للمرأة الفلسطينية هي معركة نضالية في حد ذاتها، معركة أيديولوجية حادة بهدف انتصار الأفكار التقدمية الديمقراطية وترسيخها في ذهن الرجل والمرأة سواء بسواء»(1).

لقد بينت الرواية الفلسطينية نضال المرأة لتأخذ موقعها الطبيعي في معركة التحرير، وأظهرتها إنسانًا فاعلاً قادرًا على القتال والعمل في شتى المجالات بجدارة. وأبرزت مفهومًا جديدًا للشرف الأنثوي. فالشرف ليس مرتبطًا بجسد المرأة بل مرتبطًا بشرف الأرض وشرف القضية التي تنافح عنها المرأة(2).

وقد ظهرت نماذج عديدة للمرأة التي تحتل بطولة العديد من الروايات، فهناك المرأة العاملة «الينابيع لجمال جنيد» والخادم «أقوى من الجلادين لرجب النلاثيني» والمعلمة «شجرة الصبير لامتثال الجويدي» والصحفية «مطر في صباح دافئ لسلوى البنا» والأم الثورية «أم سعد لغسان كنفاني» و«حفنة من الرمال لناصر الدين النشاشيبي» والفدائية التي تنفذ عمليات فدائية «الطريد لنواف أبو الهيجا» والفدائية التي تسجن في سجون الاحتلال «إلى اللقاء في يافا لهيام رمزي الدردنجي» والسجينة في السجون العربية «رحلتي لسميحة العلي» والمرأة الفلاحة «العجوز لأفنان القاسم». وهناك المرأة المنغمسة في الهم النسوي الخاص المنسلخة عن هموم شعبها الفلسطيني «مذكرات امرأة غير واقعية لسحر خليفة».

إن حماسة بعض الكتاب والكاتبات لتقديم نموذج نسوي فلسطيني مغاير في تكوينه للنموذج التقليدي لم يكن دائماً بمستوى الطموح. فقد طمحت مثلاً امتثال الجويدي إلى تقديم امرأة مثقفة تسعى لتجاوز جراح اللجوء وفقد الوطن وفقد الأب، وتعمل بكليتها لاستعادة الأرض التي سلبها الاحتلال. لكن خانها التوفيق كثيراً فكانت البطلة وداد بعيدة عن الإقناع، وأحداث الرواية مفتعلة بعيدة عن مشاكلة الواقع الذي تتصدى لنقله وبعيدة عن حقائقه الإنسانية، فالكاتبة تجري حواراً في قاعة المحكمة بين البطلة المتهمة بجريمة قتل جاسر بيك خطيبها والنصير الأكبر للقضية الفلسطينية وبين النائب العام، ويمتد هذا الحوار ليغطي سبع عشرة صفحة[3]. ولم يكن الحوار بين نائب عام ومتهمة تعقد محاكمة لإدانتها بجريمة قتل بل بين فلسطين والمتحدث باسم الأنظمة العربية. وداد هي رمز لفلسطين، لكن الكاتبة لم توفق في رمزها فجعلت فلسطين هي التي تتحدث وليست وداد الشخصية الإنسانية المحدودة بخصائصها، فالنائب العام يخاطبها قائلاً: «أنت تمارسين الشيء نفسه. مريضة بداء الأنظمة، تسيرك روتينياتها العادية وإعلامك ليس أقل مبالغة من إعلامها..»[4] فتجيبه: «أنتم قذفتم بي في هذا المصير. لقد وجدت في التفجع تعويضاً عن محاولتكم سد السبل في وجهي»[5]. فكيف يمكن لمعلمة فلسطينية أن تمتلك وسائل إعلام، وأن تكون لها أنظمة إدارية مصابة بداء الروتين؟ وامتثال الجويدي تجعل بطلتها تخاطب جثمان والدها المتوفى وكأنها تلقي خطاباً عن حياة التشرد و المخيم والغربة والارتباط بالوطن[6]. وتختتم هذا المشهد بقولها: «وقفت وداد تبكي وتلوّح للنعش بيدها قائلة: وداعاً يا أبي، وهنيئاً لك،لقد غادرت المخيم أخيراً»[7]. ويبدو واضحاً الافتعال في رسم معاناة البطلة لفقد والدها. لقد «عمدت الكاتبة في روايتها إلى البعد الرمزي، وكان غرضها من ذلك التخفيف من وطأة الأحداث السياسية ورتابة التطور التاريخي في الرواية، لهذا اتخذت من الأسلوب القصصي وسيلة لتصل إلى هدف آخر سياسي وقومي، فلا هي حققت هدفها الأدبي كما ينبغي للقصة الفنية، ولاهي وصلت إلى أهدافها السياسية والوطنية والقومية.. وجدنا أنفسنا أمام رواية لم تتوفر لها الشروط الفنية اللازمة، وأمام قضية سياسية وأحداث تاريخية ينقصها العرض الموضوعي السليم»[8].

رواية هيام رمزي الدردنجي «إلى اللقاء في يافا» كانت أقرب إلى الحديث السياسي عن القضية الفلسطينية منها إلى عمل روائي. فقد تحدثت البطلة عبلة أمير

حديثًا واسعًا ومفصلاً عن تاريخ القضية الفلسطينية منذ النكبة وحتى تصاعد الكفاح المسلح عام ١٩٦٨، فتحدثت عن أحداث النكبة وخروج الفلسطينيين عام ١٩٤٨ ومعاناتهم أثناء النزوح وفي اللجوء. وتحدثت عن العمليات الفدائية المنطلقة من غزة بين عامي ١٩٥٤ و١٩٥٦، والعدوان الثلاثي على مصر وبدء انطلاقة المقاومة المسلحة وهزيمة حزيران ومعركة الكرامة. حاولت الكاتبة أن تكون حياة الشعب الفلسطيني على امتداد أكثر من عشرين سنة متقاطعة مع حياة البطلة الشخصية ومعاناتها الخاصة لكن الحديث السياسي المباشر أقحم إقحامًا، وكان بإمكان الكاتبة مباشرة حديثها السياسي في كتاب مستقل يتحدث عن القضية الفلسطينية وأبعادها الوطنية والقومية وممارسات العدو الصهيوني ووحشيته. والغريب أن البطلة سردت أحداث حياتها وأحداث القضية الفلسطينية في الساعات القليلة التي سبقت إعدام الصهاينة لها لتنفيذها عملية فدائية في القدس عام ١٩٦٨. وقد سوغت الكاتبة ذلك بقولها إن البطلة أرادت أن تشغل نفسها بعمل ما «أغلق الجندي الزنزانة.. فاتجهت إلى رزمة الأوراق تعبث فيها بأصابعها.. لم تكن لديها فكرة معينة.. ولكنها، وبشعور الإنسان الذي لم يبق على لحظة إعدامه سوى ساعات.. أرادت أن تشغل نفسها بأي شيء»[٩].

وتخشى الكاتبة أن يشك القارئ في إعدام الصهاينة للبطلة فتجعل أم سلمى جارتها في الزنزانة تخبر القارئ أن البطلة أعدمت في الصباح «وفي الصباح.. كانت هناك في ساحة السجن جثة فتاة فلسطينية مناضلة اخترقت رصاصات غاشمة كثيرة جسدها البريء الغض.. وكان هناك.. روح شهيدة عربية أبية، تنضم إلى ركب الشهداء الطويل لتعلو إلى سموات الحق.. تهز أجنحة السلام.. لتحلق في حب وحنان.. وتنثر أزهار المحبة والانتصار»[١٠].

لقد أرادت الكاتبة أن تربط معاناة البطلة الشخصية بالمعاناة الفلسطينية العامة ففارقت النجاح. إن وظيفة الفن الروائي لا تكمن في سرد أخبار وتقديم معلومات للقارئ، وإنما في منح القارئ تجربة حية تزيد خبرته، وتثير انفعالاته، وتوقظ فكره، ويعلم من تجربته الحياتية أنها ممكنة الحدوث. تقول أنابيس نن: «وظيفة الرواية هي أن تمنحك تجربة انفعالية. أن تضعك في احتكاك مباشر بحيوات قد لا تكون لديك فرصة أخرى لتحياها. إن المقصود من كتابة الرواية هو اكتساحك كما يكتسحون طقسًا من الطقوس. والعلاقة الحية بكل الأشياء تفعم الكتابة بالحياة والدفء والعلاقة الشخصية بكل الأشياء تهب الحياة»[١١].

وجمال جنيد أيضًا في روايته «الينابيع»

لم يستطع أن يقنعنا ببطلته العاشقة لينابيع الحمة عشقًا صوفيًّا، والتي يجعلها هذا العشق تلهج دائمًا بذكرها أينما كانت، في معمل الكونسروة الذي تعمل فيه أو في الباص أو البيت. أحداث حياتها القاسية في دمشق بعد النزوح واستشهاد الزوج - أو فقده - ومسؤولية الانفاق على الأولاد وتشتتهم كانت ثانوية إذا ما قيست بأحداث حياتها في الحمة، أو لنقل إذا ما قيست بوصف مشاعرها تجاه الحمة وينابيعها «لقد تعلقت بالينابيع تعلقًا صوفيًا.. ولن تستغني فيما يتعلق بشأنها عن أقل ما يمكن الاستغناء عنه، لأنهاتحس في كل لحظة، أنها تطير تجاه الحمة، تداعب أزهارها، وتلمس أرضها، وتغتسل بينابيعها، وتعود إلى واقعها في أقل من سرعة بساط الريح الذي كانت تسمع عنه من والدتها، إذا ما ألح عليها شاغل مهم[١٢].

والروائي الفلسطيني لم يقدم دائمًا المرأة الشخصية الرئيسية في الرواية لرغبته في تقديم النموذج النسوي الفلسطيني الوطني المغاير للنموذج النمطي الذي يكثر تناوله في الأدب الروائي العربي وإنما كان يعمد أحيانًا إلى تقديم المرأة - الرمز التي ترمز إلى فلسطين. ومن خلالها يقدم رؤيته للقضية الفلسطينية كما فعل أفنان القاسم في روايته «العجوز». فالفلاحة العجوز كانت رمزًا لفلسطين، لكن أفنان القاسم لم يستطع المزاوجة بين تقديمه لشخصية حية تتحرك في عالم الرواية كنمط اجتماعي وبين دلالتها الرمزية. فقد ظلت مكبلة بحبائل الرمز منذ بداية الرواية وحتى نهايتها. يقول فاروق وادي: «المرأة العجوز هي محور الرواية - فكرتها المحورية، ويتمثل العجز فنيًّا في كونها أخفقت في إقناعنا بذاتها الإنسانية وإشعارنا بحقيقة نبضها ومعاناتها مما أفقدنا قدرة التعاطف معها. شخصية ليس بإمكان الإنسان أن يحبها أو يكرهها أو يصغي إليها، فهي تطرح نفسها أمامنا كفكرة مجردة، مرسومة بصرامة ذهنية[١٣] لتبين واقع الفلسطينيين منذ النكبة - الانكسار إلى النهوض والعودة إلى الحياة مع الأمل الآتي من انطلاقة الثورة المسلحة عام ١٩٦٥م. المرأة العجوز تعمل بعد احتلال القرية في خدمة الحاكم ككل أهل القرية فيمتص جهودها، وتبقى بانتظار الآتي، فالحاضر معتم. «قرية للغير هي، كل شيء فيها يذهب بعيدًا، لكنما يبقى الصدى أثر النور واللهب وعبور العمالقة[١٤]. والآتي المنتظر كان حفيد العجوز الذي نجح في اجتياز السور الذي بناه الاحتلال ليعزل القرية عن العالم وهرب. وقد أثمر انتظار العجوز فعاد الحفيد بعدأن أعد نفسه مع قلة من الرجال ليوم الخلاص. يقول لجدته: «ستعود للحقول ليونة جسدك لما كنت في

السادسة عشرة.. سنفجر النبع وسنسقي الشجر، وستورق الأشجار من جديد.. سنقتل الحاكم، وسنعطي لكل واحد بندقية لهدم السجون»[15]. وكان أول فعل للحفيد وأهم فعل قتله لجدته العجوز. فموتها يعني القضاء على العجز والخواء العام. فهو ليس بقاتل. إنه منقذ وخالق لفجر جديد ولمولود جديد، ولذا عندما «دفع النصل في بطنها.. أثارت عيناها المنفرجتان الرعب في قلبه للحظة فأحس أنه ذاته بلا قيود بلا أغلال، وقد صار حرًا»[16]. وفي لحظة موت العجوز ماتت «ألف عجوز تمددت كل منها على قبر»[17]. وولد مخلوق جديد واعد» وفي الحظيرة عشرون فرخًا جديدًا ينشدون الحياة.. ها هو ينهي أول مهمة»[18]. والعجوز كانت ترحب بموتها لأن موتها «سيكون حقًا نصرًا على الموت، ذبحًا له.. هي مستعدة لأن يحرق لها ثوبها الأسود كناية عن الحياة الماضية، ولأن يذبح لها جسدها المجدد استعارة لزفاف عروس شابة، وتضحية لحياة مقبلة ستنبثق من حواشيها»[19]. ولذا تقدم له سكينًا ليقتلها، وليقوم بأهم فعل. وكانت قبل أن تدفعه إلى قتلها قد أوصته خيرًا بالأرض «ستجد أدوات الحقل هناك في المكان الخرافي. اجلخها ولمعها فهي صدئة من قلة الاستعمال»[20]. وتوصيه بالعدل ومحبة الفقراء وفعل الخير لهم حتى وإن كانوا يهودًا.

من أوائل الروائيين الفلسطينيين الذين قدّموا نموذج المرأة الثورية ناصر الدين النشاشيبي في رواية «حفنة رمال» التي رصدت الضغوط المادية والمعنوية التي تعرض لها عرب فلسطين لبيع أرض وطنهم لليهود. البطلة هناء الغزواي تسجن في سجن غزة، لأنها قتلت ممرضة يهودية، ويحكم عليها بالسجن المؤبد. وهناء الغزواي هي نموذج الأم الثورية التي تربي ابنها على حب الأرض والتسمك بها، والتي هي على استعداد تام لأن تتسامى على عواطف الأمومة فتقتل ابنها إذا شعرت أنه يخون وطنه. فعندما أخذ سكان المستعمرة اليهودية المنشأة على حدود قرية النعاني يشيعون أخبارًا عن علاقة ابنها ثابت باليهودية سارة التي أحبها بعد أن أبلغته أنها من أصل عربي خشيت البطلة أن يستجيب ابنها - زعيم القرية - لأطماع اليهود فيبيع أرضه لهم. وقد أخبرت زوجة ابنها أنها لن تسمح له أن يخون تراب وطنه. تقول الزوجة: «اسمع يا ثابت.. قسمًا بهذا التراب المقدس.. إن والدتك بالأمس قالت لي إنها لا تسمح لأحد أن يثير الشك حول اسم ابنها وأنها قادرة عند الضرورة أن تضع حدًا لحياة ابنها بيدها، إذا أحست أنه يخون وطنه وأهله»[21].

عندما أنشئت مستعمرة يهودية على حدود قرية البطلة حاول اليهود الزحف على أراضي القرية خاصة أرض ثابت،

لأنها مجاورة للمستعمرة. وكان قراره باعتباره زعيمًا للقرية واضحًا: «إذا اعتدوا علينا اعتدينا عليهم.. ولن نسمح لهم أن يحصلوا على شبر واحد من أرض قريتنا.. وإذا باع أحد منا أرضه لهم حاكمناه وقتلناه.. وإذا بادرونا بالعنف، رددنا عليهم بالعنف»[٢٢].

عندما رأى اليهود موقفه المتشدد عمدوا إلى وسائل أخرى فحاولوا استمالته فذهب عدد من شبابهم لزيارته، ومن بينهم كانت الفتاة سارة التي أخذت تتردد عليه فأخبرته أن والدها عربي متوفى فأعجب بها، وأحبها. وأخذ اليهوديون أخبار علاقتهما بين أهل القرية ليكسروا هيبة زعيمهم، وليزعزعوا ثقتهم به فينفضوا عنه ليصبح التأثير فيهم أيسر فينفذوا مخططهم التوسعي. لكن البطلة كانت صمام الأمان لابنها، تتدخل في الوقت المناسب، وتحذر ابنها من نوايا اليهود، وتحرضه على عدم التفريط بأرضه وشرفه وشرف أبيه، وعدم تلويث اسمه النقي: «ثابت أنا لا أريد أن ينجح اليهود معك فيما فشلوا مع أبيك منذ عشرين سنة.. جاؤوا اليوم يعيدون الكرة في محاولة شراء أرض جديدة يضيفونها إلى حدودهم. هذا كل غرضهم منك يا ولدي.. فحذار أن تقع فريسة شباكهم.. لقد ترك لك أبوك اسمًا تفخر به على جميع أهل القرية.. فلا تفرط في هذا الاسم، ولا تدع العدو ينفذ إلى أغراضه بواسطتك»[٢٣].

وجد يهود المستعمرة أن لا مفر من قتل ثابت لتنفيذ مخططاتهم فيقتلونه، ويضعون جثته أمام منزل سارة مدعين أنها قتلته بعد أن حاول الاعتداء عليها فتصمم البطلة على الثأر لابنها «لن أتقبل العزاء في ولدي حتى أثأر له»[٢٤]. وتعتني بولديه الصغيرين حامد وخديجة، وتصحبهما إلى أرض والدهما. وفي إحدى المرات أصرَّ الطفلان على دخول المستعمرة اليهودية، ولمّا وصلوا ميدانها انتبه إليهم اليهود فشتموهم، وحاولوا تفتيش الجدة فربما تحمل أسلحة أو قنابل. وعندما تحضر الممرضة كلارا لتفتيشها تتذكر أنها كانت تأتي إلى القرية لتروج أخبار زيارات اليهود لابنها فتصدت لها محاولة منعها من تفتيشها فأطلق شاب يهودي رصاصة أصابت الطفلة خديجة فقتلتها. استولى الغضب العارم على البطلة فأطبقت على عنق اليهودية حتى قتلتها فحكمت عليها سلطات القضاء البريطانية بالتواطؤ مع اليهود بالسجن المؤبد. وعندما دخل الجيش المصري إلى غزة في أيار عام ١٩٤٨ كانت هناء الغزواي في سجن غزة فلفت وجودها، وهي السجينة الوحيدة ،نظر الضابط المصري عمران الذي تسلم إدارة السجن المركزي في غزة فتوجه إلى زنزانتها ليسألها عن أسباب سجنها، وقدخيل إليه أنها ارتكبت جريمة سرقة أو جريمة قتل لأسباب عاطفية. وقبل أن يوجه لها

الضابط أسئلته سألته: «إلى أين وصلت قواتكم في الزحف إلى فلسطين»[٢٥]. ولما أنبأها أنهم وصلوا إلى غزة، وسيتابعون سيرهم ليحرروا فلسطين كلها من العصابات الصهيونية قالت له: ألا تريدون متطوعات معكم في زحفكم؟»[٢٦]. وتخبره أنها قتلت ردًا على جريمة اغتصاب الأرض وقتل ولدها الذي رفض أن يخونها: «أنا هنا لأن بلدي لم يعد هنا! إن جريمتي تمشي مع جريمة غيري عندما حاول أن يغتصب مني أرضي.. إن ضحيتي هو مغتصب وطني.. وهو قاتلي»[٢٧].

لقد أجاد النشاشيبي رسم شخصية هناء الغزواي، ورصد انفعالاتها وردود فعلها لدى كل منعطف هام في حياتها: فقد الزوج، فقد الابن، وفقد الحفيدة وخشيتها من فقد الأرض. أظهر الكاتب البطلة شخصية متزنة قوية، تمتلك وعيًا فطريًا، وحبًا عظيمًا لأرضها. فعندما قتل ولدها تدفنه في أرضه على حدود المستعمرة ليبقى قبره نذيرًا لرجال القرية، ودافعًا لهم للتمسك بالأرض المهددة بالاستلاب، والتي راح ضحيتها ثابت. وفقد ابنها لم يشل عزيمتها بل دفعها لتثور على قاتليه. والدور الوطني الذي أسنده لها المؤلف ينسجم مع طبيعة تكوينها كأم وطنية حريصة على تراب وطنها وعلى عدم تلطيخ إرث زوجها النقي. فهي لم تأت ببطولات خارقة. وقتلها للمرضة اليهودية كان مقنعًا بعد أن تذكرت إسهامها في قتل ولدها، وبعد أن رأت مصرع حفيدتها.

كانت هناء الغزواي كغيرها من النساء الفلسطينيات اللواتي انخرطن في معركة الكفاح الوطني منذ إعلان وعد بلفور عام ١٩١٧. فقد شاركن في شتى الثورات الوطنية التي أشعلها الفلسطينيون ضد الانتداب البريطاني، ومارسن مختلف أشكال النضال الثوري[٢٨].

جابهت هناء الغزواي الصهاينة قبل أن تضيع فلسطين، وتمنت على الضابط المصري أن تذهب مع قواته وتقاتل. وأم سعد بطلة الرواية التي تحمل اسمها لغسان كنفاني، واللاجئة في لبنان تتمنى لو تستطيع اللحاق بابنها الفدائي. فالخيمة المقاومة تختلف عن خيمة الذل في اللجوء» إن الأطفال ذل! لو لم يكن لدي هذان الطفلان للحقت به. لسكنت معه هناك. خيام؟ خيمة عن خيمة تفرق! لعشت معهم؛ طبخت لهم طعامهم. خدمتهم بعيني ولكن الأطفال ذل»[٢٩].

نقلت أم سعد أمنيتها لقريبها الصحفي الذي كانت تزوره كل يوم ثلاثاء. والصحفي هو راوي الأحداث، وصوته صوت الكاتب. أما البطلة فتمثل «تلك الطبقة الفلسطينية التي دفعت غاليًا ثمن الهزيمة. والتي تقف الآن تحت سقف البؤس الواطئ في الصف العالي من المعركة وتدفع، وتظل تدفع أكثر من الجميع»[٣٠].

في هذه الرواية يتخلى كنفاني عن دور المثقف الذي يحاكم مرحلة العجز الفلسطينية، ويتحول إلى متعلم في مدرسة الجماهير المتمثلة بأم سعد. يتعلم منها الصمود والصلابة والاستعداد للتضحية والبذل، ويتعلم منها الاندفاع المتوقد للتحرير. الصحفي الراوي في الرواية كانت علاقته كعلاقة كنفاني بأم سعد المرأة الحقيقية التي كانت تزوره في بيته دائمًا، تقول آني كنفاني – زوجة غسان كنفاني –: «في الحوار الذي يجري بينه وبين أم سعد تكون المرأة الأمية هي التي تتحدث في حين يستمع المثقف، ويطرح الأسئلة»[٣١]. وأول درس تعلمه كنفاني – الراوي من أم سعد الشخصية الروائية بعد هزيمة حزيران أن الفلسطينيين جميعًا يعيشون منذ عشرين سنة سجناء لا يفعلون شيئًا، وأن سعدًا ابنها يريد أن يخرج من السجن، ويتوجه إلى الحدود ليقاتل «أتحسب أننا لا نعيش في الحبس؟ ماذا نفعل نحن في المخيم غير التمشي داخل الحبس العجيب؟ الحبوس أنواع يا ابن العم! أنواع! المخيم حبس، وبيتك حبس، والجريدة حبس، والراديو حبس، والباص والشارع وعيون الناس.. أعمارنا حبس، والعشرون سنة الماضية حبس.. طول عمرك محبوس.. أنت توهم نفسك يا ابن العم بأن قضبان الحبس الذي تعيش فيه مزهريات؟»[٣٢]. أنا أعرف أن سعد سيخرج من الحبس. الحبس كله! أتفهم»[٣٣].

أم سعد امرأة أمية تنحصر حدود حياتها بين بيتها وبيوت الأغنياء التي تقضي ساعات طويلة في تنظيفها. وقد صيرها الظرف الفلسطيني العام امرأة ثورية وإن لم تحمل السلاح. لقد رمى بها التشرد في غرفة حقيرة من الصفيح في مخيم البرج البائس في بيروت الذي يمتلئ بالفقراء والمنكسرين، والذين يقتاتون ذل اللجوء. المنفى حوّلها إلى خادم تبذل حياتها في بيوت الأغنياء. والفقر أحال حياتها إلى شقاء، وجعل زوجها يفرغ عجزه وقلقه وبطالته في علاقته بها مما جعل حياتها عذابًا متصلاً» كان يأتي دائمًا منهكًا، يطلب طعامه بسؤال فظ، ويكاد ينام وهو يعلك لقمته الأخيرة، وحين كان يتعطل عن العمل كان يزداد فظاظة»[٣٤]. «كان أبو سعد مدعوسًا بالفقر، ومدعوسًا بالمقامرة ومدعوسًا بكرت الإعاشة، ومدعوسًا تحت سقف الزينكو، ومدعوسًا تحت بسطار الدولة»[٣٥]. وأم سعد «اهترأ عمرها في الكدح الشقي»[٣٦].

عشرون سنة قضتها أم سعد في القهر والذل و الكدح ومحاربة كل ما حولها لها حتى الطبيعة، فإذا هطلت الأمطار طاف المخيم، وقضت ليلتها هي وأهل المخيم غارقين في مستنقع الوحل يعملون على جرفه. وجاءت حرب حزيران فكانت فاجعة «بدأت الحرب بالراديو وانتهت بالراديو، وحين انتهت قمت لأكسره»[٣٧]. لقد علمتها

عشرون سنة أليمة أن لا شيء يجدي غير البندقية. لقد بكت كثيرًا فما نفع البكاء. توسلت إلى الله صباح مساء فما أجدى التوسل. وضعت حجابًا عشرين سنة فما تغيرت حياتها إلا من سيِّئ لأسوأ. وهي لا تريد أن تظل وأبناؤها غارقين في وحل المخيم وبؤس التشرد «لا أريد أن أموت هنا، في الوحل ووسخ المطابخ، هل تفهم يا ابن عمي»[٣٨]. ولذا فقد كانت سعيدة بانضمام ابنها سعد للفدائيين. وكانت فخورة به، وتمنت لو أنها أنجبت عشرة ذكور مثله «إذا لم يذهب سعد فمن سيذهب»[٣٩]. «إنني أحبه وسأشتاق له، ولكنه جاء ابن أمه»[٤٠]. وطلبت من الراوي أن يوصي به رؤساءه، ولكن وصية الأم الثورية تغاير وصية الأم التقليدية الحريصة على سلامة ولدها وبعده عن موقع الخطر. تقول أم سعد: «لتكن توصيتك إلى رئيسه أن لا يغضبه، قل: أم سعد تستحلفك بأمك أن تحقق لسعد ما يريد. إنه شاب طيب، وحين يريد شيئًا لايتحقق يصاب بحزن كبير. قل له، دخيلك أن يحقق له ما يريد.. يريد أن يذهب إلى الحرب لماذا لا يرسله؟»[٤١]. وعندما أذيع نبأ سقوط سيارة اسرائيلية في كمين مقاتلين هللت أم سعد، ولوحت بيديها للراوي، وهي تقول بصوت مجلجل: «أرأيت؟ قلت لك سعد سيهدي أمه سيارة»[٤٢]. وكان سعد قد بعث إليها أنه سيهديها سيارة، وقد فهمت أنه سينسف سيارة للعدو. وعندما أصيب ساعد سعد برصاصة بعد تسلله ورفاقه إلى الأرض المحتلة ووقوعهم في الحصار الإسرائيلي لخمسة أيام قالت: «اسم الله عليه، إنه يحمل ساعده كما يحمل النيشان»[٤٣]. وقد روت لقريبها كيف نادى ابنها سعد، وهو في حصاره، امرأة فلسطينية فلاحة كانت قد مرت أمام الكمين، وكيف أخبرها أنه جوعان، وكيف احتضنته، وأطعمته هو ورفاقه خمسة أيام، وعندما انفك الحصار «جاءت فوضعت الزوّادة ونادت: «العسكر راحوا.. الله يوفقكم»[٤٤]. وعندما قال لها سعد «أنا سعد، يايما، جوعان» أجابته وكأنها أمه التي ولدته «يجوع عدويك يا ابني.. تعال لعند أمك.. ياحبيبي يا ابني الله يحميك»[٤٥].



الرصاصة التي شقت لحم ساعد ابنها من الرسغ إلى الكوع كانت تعني لها شجاعة ابنها وإقدامه ومشاركته في القتال. رصاصته التي يطلقها على العدو هي التي ستحمي أم سعد والفلسطينيين، وهي التي ستغير حالهم، وتنهي لجوءهم، ولذا استعاضت عن الحجاب الذي رافق رحلة عمرها ثلاثين عامًا بحجاب معدني جديد هو إحدى رصاصات سعد. لقد علمت أم سعد بعد حياتها الشقية أن الحجاب الذي صنعه لها شيخ مذ كانت في فلسطين، والذي تضعه حول عنقها مذ

كان عمرها عشر سنوات لم يغيّر حياتها «ظللنا نهترئ بالشغل، وتشردنا، وعشنا هنا عشرين سنة. حجاب؟ هنالك أناس ينتقعون بالضحك على لحى الناس! ذلك الصباح قلت لنفسي: إذا مع الحجاب هيك فكيف بدونه؟ أيمكن أن يكون هناك ما هو أسوأ»[٤٦].

إن التجربة الفلسطينية المريرة لم تصير أم سعد امرأة ثورية تؤمن بالكفاح المسلح، وتشجع ابنها على المشاركة في النهوض فيه فقط بل نمّت وعيها، وجعلتها ترفض الفكر الغيبي الذي لا ينهي حالة التشرد، ويعيد ما استلب من أرض وكرامة. وغسان كنفاني لم يرصد نمو وعي أم سعد فقط، بل انعطف ليظهر حسها الإنساني الأصيل وتجربتها خارج حدود المخيم التي أوضحت لها جشع الأغنياء واستغلالهم للفقراء وجبنهم وتخاذلهم وفرارهم من المواجهة مع العدو. فصاحب أحد الأبنية الضخمة في بيروت استبدل أم سعد بامرأة جنوبية فقيرة لتنظف له درج البناء ومدخله بخمس ليرات، وكان يدفع للمرأة الجنوبية سبع ليرات. ولمّا علمت أم سعد أنها أخذت فرصة عمل المرأة الأخرى، اعتذرت لها لأنها لم تكن تعلم، وتخلت لها عن العمل. ففقرها وحاجتها للعمل لم يمنعاها من رؤية آلام الفقراء أمثالها، ولم يجعلاها تؤثر نفسها على غيرها فلا تعنى إلا بمصلحتها الشخصية فقط «الله يقطع هالبناية وصحابها، أنا اشتغلت هنا شهرًا وثلاثة أيام، وأجرة الأسبوعين الأخيرين لم أقبضهما بعد، غدًا صباحًا قولي للخواجا أن أم سعد سامحتني بالأجرة»[٤٧]. ولم تشعر أم سعد بالراحة إلا عندما تيقنت من عودة المرأة الجنوبية للعمل. وقالت للراوي معلقة على سلوك صاحب البناء، وسلوك الناطور الفقير الذي يضرب بعصا الأغنياء ويخدم مصالحهم: «يريدون ضربنا ببعضنا نحن المشحرين، كي يربحوا ليرتين. تلك العمارة الكبيرة تسوى أكثر من ألف ليرة، أكثر بكثير، وهم لا يهمهم مع ذلك أن يدفعوا واحدة منا لتقطع رزق الأخرى، وانظر ماذا يفعل ذلك الناطور الكريه! إنه يستجيب لهم، ويظل طول النهار يكرج على البسكليت ليوفر لهم ليرتين! يا حرام»[٤٨]. يقول الدكتور فيصل دراج: «إذا كان المخيم هو المجال الأول للقمع، فإن مكان عمل أم سعد هو المجال الثاني للقمع.. وإذا كان المخيم هو رمز فقدان الهوية القومية المحددة، فإن مكان العمل رمز استغلال. وهكذا فأم سعد تضحو لاجئة (معنى قومي) وعاملة مستغلة (معنى اجتماعي) قمعان مترابطان ديالكتيكيًا»[٤٩].

تروي أم سعد للراوي أن الأغنياء أصحاب السيارات تركوا سياراتهم في عرض طريق المطار، وهربوا عندما قصفت الطائرات الإسرائيلية المطار، أما الفقراء

أبناء المخيم فقد هرعوا إلى خارج المخيم يستطلعون الخبر «كل نساء المخيم وأولاده وشبابه خرجوا كأنهم اتفقوا على ذلك سلفًا، ووقفنا جميعًا هناك. لا نعرف ماذا يتعين علينا أن نفعل، وفي الأفق كنا نرى الحرائق»[٥٠]. وأخبرت الراوي أنها عندما رأت القطع المعدنية المسننة الرؤوس التي رمتها الطائرات الإسرائيلية اقترحت على النساء جمع هذه القطع لأنها تثقب عجلات السيارات فاندفعت النساء واندفع الأطفال يجمعون القطع الحديدية «وبسرعة انتشروا كالأشباح على طول الطريق، ينظفونه من العراقيل، وفي كل مرة كانت الطائرات تعود كانوا يقذفون بأنفسهم إلى الرمل ثم يعودون إلى الطريق مع ذهابها»[٥١]. ولما حلقت طائرة إسرائيلية على علو منخفض اعترمت أن تقذفها بحجر، لكنها مضت مسرعة «بعد أن رمت حفنة جديدة من تلك الحدائد الشيطانية، ولكننا أسرعنا فلممناها»[٥٢].

أبناء المخيمات هؤلاء هم الذين يعول عليهم كنفاني مسؤولية صنع الزمن الفلسطيني الجديد. فقد انطلقوا يتدربون على السلاح بعد أن تحول المخيم إلى «بؤرة نضالية تؤمن بالعمل الجماعي الثوري»[٥٣]. وتدعو إلى تحرير الوطن والعودة إليه «أطفال المخيم وبناته ورجاله يقفزون عبر النار ويزحفون تحت الأسلاك ويلوحون بأسلحتهم»[٥٤].

البندقية المقاتلة بدلت حياتهم. بدؤوا يستردون ثقتهم بأنفسهم، وبدت حياتهم أكثر توازنًا وهدوءًا. فأبو سعد الذي حول اللجوء حياته إلى جحيم لا يطاق أصبح مستبشرًا سعيدًا وودودًا. استبدل بالشجار الحديث عن الكلاشنكوف فالحياة أضحت مختلفة «صار للعيشة طعم الآن، الآن فقط»[٥٥]. التحاق ابنه سعد بالفدائيين «رد له شيئًا من روحه وتحسن يومها قليلاً»[٥٦]. ولما رأى ابنه الصغير سعيدًا يتدرب على استخدام السلاح مع رجال المخيم وبناته وأطفاله رقصت نفسه فرحًا ودهشة وكبرياء ونقل اعتزازه بابنه إلى الرجل الذي يقف بجانبه ويتابع معه التدريب «ترى ذلك الولد الذي يرفع المرتينة؟ إنه ابني سعيد، أتراه؟.. وأخوه الكبير سعد مع الفدائيين في الأغوار.. هذه المرأة تلد فيصيروا فدائيين، هي تخلف وفلسطين تأخذ»[٥٧].



لقد رصد كنفاني بوعي وحذق التطور الذي طرأ على الفلسطيني المنفي المرمي في مخيمات البؤس وتفحص «الواقع الرهيب الذي يدفعه دفعًا إلى القتال»[٥٨]. وقدم امرأة ثورية تجسد خصائص شعب في مرحلة بالغة الأهمية، شعب قادر على التجدد رغم كل المعوقات، وكل الإحباطات. فعندما وقعت هزيمة حزيران لم تيئس أم سعد رغم الحزن والغضب، فانطلاقة المقاومة المسلحة الفلسطينية منحتها الأمل

في غد مختلف يصنعه المقاوم الفلسطيني، وهي واثقة أنه سيحول يبوس الواقع إلى خضرة يانعة، وهذا ما عبرت عنه بزرعها بعد الهزيمة مباشرة لعرق دالية يابس. وكانت على ثقة من أنه سيثمر رغم شك الرواي المثقف «سأزرعه، وسترى كيف يعطي عنبًا». وفي نهاية الرواية يعلو صوت أم سعد فرحًا مستبشرًا يخبر الراوي أن «برعمت الدالية يا ابن العم برعمت..»(٦٠). وانبثق من التراب «رأس أخضر كان يشق التراب بعنفوان له صوت»(٦١). وقد تزامن اخضرار العود اليابس مع دخول البندقية المقاتلة إلى المخيم «فالدالية هي رمز النماء والامتداد الأخضر الذي يتماهى مع نماء الواقع الفلسطيني الجديد والطاقة الفلسطينية التي انبثقت من جفاف التاريخ فانطلقت قوة متفتحة قادرة على العطاء وضاربة جذورها في رحم الأرض لتستمد منها قوتها»(٦٢).

لقد نجح كنفاني إلى حد بعيد في تجسيد شخصية أم سعد بحيث كانت شخصية حية مغرقة في واقعيتها، تتميّز بخصائصها الفردية في الوقت نفسه الذي ترتفع فيه لتكون رمزًا للجماهير الكادحة التي دخلت زمنًا جديدًا هو زمن الثورة والتغيير، هذه الجماهير القادرة دائمًا على العطاء، والتي هي قاعدة الثورة ووقودها وقوتها الهائلة. أم سعد هي كيان فردي «لكنه يحمل في داخله عمومية جماعية تعبر عن الحالة الشعبية العامة في الزمن الفلسطيني الجديد»(٦٣). وهي امرأة ثورية وإن لم تحمل السلاح بنفسها، فدورها يتعدى دور الأم النمطية بخلاف ما رأت الدكتورة رضوى عاشور حين قالت: «رغم ثوريتها تظل صورة للمرأة الأم، وعطاؤها العظيم يعطيها مكانها كأم ثورية أكثر منها كثورية في ذاتها وبذاتها»(٦٤). فقد تصدت للمختار الذي يريد من سعد ورفاقه أن يوقعوا ورقة يتعهدون فيها بعدم حمل السلاح. وتصدت للعسكري الذي جاءها يسأل عن سعد، وتحدته. ووجهت نساء المخيم لرفع قطع الحديد المعدنية التي ألقتها الطائرات الإسرائيلية، وكانت تعتزم قذف طائرة إسرائيلية تحلق على علو منخفض بحجر. وهي ترفض أن يستغل الأغنياء فقرها فلا تقبل أن تأخذ عمل امرأة أخرى. وتدرك أن ذم الناطور لعمل المرأة الأخرى كذب «قال لي إن شغل المرأة تلك لا يعجبهم، وإن شغلي أحسن، ولكنهم كذابون، وأنا أعرف، إنهم يريدون توفير ليرتين»(٦٥). وفكرت يومها أن الفقراء إذا اتحدوا فماذا سيفعل أرباب عملهم» خطر لها خاطر: لو أنا والناطور والحرمة قلنا للخواجا.. ثم صمتت وأخذت تنظر صوب المدينة المكومة في غبار المساء الحزين»(٦٦). وأم سعد تعي أن بطولة المناضل فضل عام ١٩٣٦ حصدها الخائن عبد المولى فأصبح نائبًا في البرلمان الإسرائيلي. وترفض أن

يلجأ أهل صديق ابنها الفدائي ليث الأسير لدى العدو الصهيوني إلى وساطة الخائن عبد المولى لإطلاق سراحه، وتحتار كيف ستخبر أهله أن ابنهم يحذرهم من الاتصال بعبد المولى، وأنهم إن فعلوا سيطلب من ابنها سعد أن يطلق عليهم الرصاص. تقول للراوي: «هذا شيء صعب. يا ابن العم، صعب. أنت في هذه الحالة تقول لهؤلاء الناس، مهما قلت «تفو عليكم»(٦٧). إذًا أم سعد لم تكن أمًا فقط، ولم تكن امتدادًا للرجل كما أشارت الدكتورة رضوى عاشور. فأم سعد امرأة عاملة ثورية تمتلك وعيًا فطريًا متقدمًا، وتمتلك زمام المبادرة، وتتخذ قراراتها بحزم، وبدت أكثر قوة من الرجل - زوجها وأكثر تماسكًا وتوازنًا منه. وسماتها التي أبرزها كنفاني ومواقفها التي قدمها كانت متسقة مع تكوينها العام وواقعها الاجتماعي.

قدَّم كنفاني شخصية فلسطينية شامخة، تمتاز بحيويتها وفاعليتها وعفويتها وصلابتها وقدرتها على مواجهة الواقع ولأم الجراح بانتظار الآتي الذي سيصنعه جيل الأبناء المقاتل. وقد عني الكاتب بإبراز خصائصها أكثر من عنايته ببناء الرواية الفني فبدت الرواية أقرب إلى التسجيل الصحفي لحياة امرأة فلسطينية. لقد اختار لحظات مهمة من حياة أم سعد، وقدَّمها لنا دون احتفال بالصنعة الفنية، ووزعها على تسع لوحات منفصلة. وفي هذه اللوحات لا يوجد حدث محوري «ينمو وإنما أحداث تتراكم وتتمحور حول الشخصية الروائية المحورية أم سعد لتغذيها وتنميها فهي رواية الشخصية بالدرجة الأولى، وبناؤها يقترب أكثر من الشكل التسجيلي».(٦٨) وكان الكاتب يوجه السرد، ويوزع اللحظة المسرودة على أكثر من صوت روائي دون أن يؤدي ذلك إلى إغناء اللحظة المسرودة بل كان يربك تواصل القارئ فمثلاً في لوحة «في قلب الدرع» كانت أم سعد تتحدث للراوي عن دخول سعد ورفاقه إلى الأرض المحتلة واختفائهم بين الزرع ووقوعهم في كمين، ثم أراد أن يتحدث عن معاضدة الفلاحة الفلسطينية لسعد ورفاقه فجعل أم سعد تتوقف عن حوارها مع الراوي بقولها: قال إنهم.. «ثم يتم الراوي السرد بعد وضع الكاتب ثلاث نجمات فاصلة (✧✧✧) «جاعوا، وأخذت السماء تزخ.. كانوا قد حوصروا»(٦٩). وعندما نقل الراوي موقف الفلاحة الفلسطينية من الفدائيين عاد الكاتب ليضع ثلاث نجمات، ثم يسلم السرد الحواري لثلاثة أسطر فقط لأم سعد ليقفل الحديث بإعلان الفلاحة مغادرة الجنود الإسرائيليين وانتهاء الحصار. لقد غير وجهة سرد الحدث دون مسوغ فني، ودون أن يربط زمنين متباينين. وكان يفاجئ القارئ بالتحول السردي الحاد والأحادي الرؤية.

لقد عمد كنفاني إلى التبسيط، وتخلى عن إنجازاته الجمالية النوعية في روايتيه الأولى والثانية ليصل إلى قطاع واسع من الجماهير التي يكتب من أجلها، ويتوجه إليها بإبداعه لكن جنوحه إلى التبسيط أعلى من النبرة التحريضية على حساب القيمة الفنية. وكان يمكن لكنفاني، وهو الكاتب المبدع، أن يزاوج بين فنية النص وجماهيريته إذا ابتعد عن الإغراق في الصنعة الفنية. وأعتقد أن كنفاني أدرك عدم صواب التبسيط الشديد في الفن، ولذا ويعد تجربتين متقشفتين في «أم سعد» و«عائد إلى حيفا» عاد في الروايات غير المكتملة: «العاشق»، «الأعمى والأطرش»، و«برقوق نيسان» ليعنى بجمالية النص قدر عنايته بقوله الفكري ورسالته الوطنية. ويبقى أن نقول مع الدكتور أفنان القاسم إن رواية «أم سعد» قدّمت «البطل الثوري الفلسطيني الممثل لطبقة المسحوقين الذي ينجح بفتح آفاق التحرير رغم قساوة المضمون التاريخي والاجتماعي»[٧٠].

أم سعد كانت امرأة ثورية، لكنها لم تشارك بشكل مباشر في صياغة نشاط الثورة الفلسطينية، لكن بعض الروايات الفلسطينية قدّمت عددًا من النساء المنخرطات في صفوف الثورة اللواتي يشاركن في المعارك أو يشهرن أقلامهن لتسهم في معركة التحرير. فبطلة رواية «بوصلة من أجل عباد الشمس» لليانة بدر فتاة فلسطينية جريئة اسمها شهد تربط مصيرها الشخصي بمصير شعبها، وترى موقعها في المشاركة في الثورة الفلسطينية «عرفت موقعي عبر المهمات المتتابعة، معكسرات طلابية، جمع تبرعات، شرح المواد التحريضية وتوزيع المنشورات السياسية»[٧١]. وعندما اندلعت معارك أيلول الأسود أسهمت في أعمال التمريض لأنها لم تتدرب بشكل كاف على استعمال السلاح. لكن المرأة الفلسطينية الحديثة العهد بالنضال تظل بعض الرواسب الأنثوية الموروثة تشوب مسيرة نضالها، وتنال من صلابتها في بعض المواقف الحاسمة فعندما أبلغها الفدائي شاهر الذي تحبه أن الفدائيين سينسحبون من موقعهم المحاصر إلى الجهة الشرقية من عمان، وأن إمكانية نجاحهم في خرق الحصار ضئيلة خشيت أن تفقده وربطت مباشرة حياتها واستمرار نضالها ببقائه حيًّا، فقالت له: «سأقتل نفسي إذا حدث لك شيء، ولن أعيش ثانية واحدة بعدك»[٧٢].

والمرأة الفلسطينية قد تندفع بكل طاقاتها للعمل الوطني فتنخرط في صفوف الثورة، تهب لها حياتها فترفض تكوينها الأنثوي، وحاجتها للزوج ودفء العائلة، لكن أزمات النضال الوطني تشرخ نفسها، وتؤزمها بعد أن رفضت الحياة الهادئة المستقرة وهدرت سنوات عمرها دون طائل.

وهذا حال جان دارك بطلة «مطر في صباح دافئ» لسلوى البنا.

جان دارك صحفية فلسطينية تعمل في صفوف الثورة في بيروت، مثقفة، طموح، لكنها ممزقة يؤرقها الهم الوطني، وتمزق صفوف الثورة الفلسطينية والممارسات الخاطئة لقادتها. تعيش أزمة نفسية حادة بعد الإحباطات على المستوى الوطني، والفشل على المستوى الشخصي. فهي لاجئة في بيروت «طفولتي هي جزء من قضية معروفة، فالذين ولدوا خلف أبواب الوطن ولدوا كبارًا» [٧٣]. وهي فتاة عمرها ثلاثون عامًا ولم تتزوج بعد. تعاني من الوحدة والقلق فتعود طبيبًا نفسيًا، وكانت زيارتها الأولى له عشية زيارة السادات إلى القدس، فقد كانت الزيارة فوهة البركان التي فجرت أزمة البطلة حممًا. وهذا دليل واضح على عظم تأثير الهم الوطني في وجدانها ووعيها. كانت تعاني من أرق رهيب يحرمها النوم، وتشتد وطأة هذا الأرق بعد الساعة الثانية عشرة ليلاً، وربما يعود ذلك إلى هذه الساعة هي الحد الفاصل بين زمنين: أحدهما ولى، والآخر قادم لا أمل في أن يحمل لها جديدًا بل سيزيد تراكم أيامها التي تضيع دون طائل سواء على الصعيد الشخصي أو الوطني.

رفضت البطلة أن يكون لها بيت صغير وزوج وأطفال. أرادت أن تكون امرأة أخرى تحقق ذاتها في معترك القضية الفلسطينية، لكن تكتشف هذه الصحفية المشهورة التي أرقتها الأزمات التي تمر بها الثورة الفلسطينية بفصائلها المختلفة اليسارية واليمينية أن طموحاتها العريضة لم تكن سوى أوهام، وأنها ككل نساء الأرض «أحن إلى قضبان العائلة» [٧٤]، وأنها تتمنى أن تكون بحماية رجل يكون مرشدًا وموجهًا «الآن وأنا أفتقد هذه الجذور أتمنى لو يعود ويبسط شبكته من جديد لأركض إليها صاغرة وأحني رأسي باستسلام طفلة يوبخها ولي أمرها، وربما أبكي فرحًا لو صفعني، آه.. كم أتشوق ليد مخلصة ومحبة تصفعني بغضب» [٧٥]. وفي لحظة متأزمة تعترف أنها أرادت التميز والتفرد لذاتها لا لهدف عام أو رغبة في بناء الذات المستقلة «أعترف أنني ضعيفة، وأعترف أن ماعشته من طموحات وهم كبير. والحكاية إذن أني أعشق نفسي لهذا أخرج بها عن المألوف» [٧٦].

في آخر جلسة لها مع الطبيب النفسي الذي تبوح له بسر أزماتها ارتدت ثوبًا جميلاً، وزينت وجهها، ووجهت سؤالاً إلى الطبيب ينم عن رغبتها الدفينة في العودة ثانية إلى الانتماء للنساء والاهتمام مثلهن بالمظهر الخارجي. تقول: «انظر إلى وجهي.. ألا ترى شيئًا جديدًا؟ أليست رائعة هذه الظلال الخضراء؟ ألا أبدو امرأة؟» [٧٧] «ألا يحق لي أن أعتني بمظهري

كامرأة.. لماذا زوجتك؟ ولماذا زوجات الآخرين.. ولماذا جميعهن.. انظر.. أريدك أن تتأملني جيداً.. قل لي إنني رائعة الجمال»[٧٨] «ليلة أمس اكتشفت أنني امرأة» [٧٩]. تكرر كلمة امرأة ثماني عشرة مرة في ثلاث عشرة صفحة، وتقرن غالبًا كلمة المرأة بصفة «فاتنة» [٨٠] «جميلة» [٨١] «مهزوزة وضيّقة الأفق وضعيفة» [٨٢].

تريدجان دارك أن تنقض على منجزاتها في تجاوز الذات الأنثوية الموروثة الضعيفة تريد العودة إلى صفوف النساء التقليديات وتفاصيل حياتهن. وتريد الاطمئنان على ما تبقى من أنوثتها، التعويض الطبيعي والسهل لخسارتها على الصعيد العام، وجان دارك لم تعد إلى الجذور التي رفضتها والخيبات التي أدانتها إلا لأن الثورة الفلسطينية وقادتها قد خيبوا آمالها فلم يبق لها إلا أنوثتها، ولم يبق أمامها من خيار سوى الزواج، طوق النجاة التقليدي الذي يحميها، ويقدم لها تعويضاً عما خسرته على الصعيد الوطني «كل الأماكن تحتلها وجوه بلا هوية وأصوات بلا نبرات، هل من زاوية أرتاح فيها؟ يقتلني الإحساس بالغربة وسط عالم لم يتحدث لغتي ويكتب بدمي، ويطلو الجدران بوجوه أحبتي، ويحقن الهواء برائحة وطني»[٨٣].

لقد جعلتها أزمات الثورة الفلسطينية وممارساتها الخاطئة على أرض لبنان تتخلى عن مواقعها في نضال شعبها لكن ظل العمل بالنسبة إليها القيمة الثابتة التي لن تتخلى عنها، وعملها الصحفي يضعها في قلب الأحداث تقول للطبيب: «أعتذر فالعمل ينتظرني، هل تصدق أصبح عندي رغبة كبيرة للعمل، لقد زال الصداع تماماً» [٨٤]. صراعها بين عالمين متناقضين: عالم الأنثى التقليدية وعالم المرأة الملتزمة سياسيّاً ووطنيّاً والمندفعة للعمل لم يقوض جميع إنجازاتها. تقول الكاتبة جرمين غرير عن النسوة المعاصرات المناضلات لنيل حريتهن كما فعلت جان دارك «لا يجوز أن نتوقع أن تغدو النساء المصممات على التحرر متوازنات، سعيدات مبدعات، ومستعدات للتعاون بين عشية وضحاها. لكن الأعراض المخيفة لضياع الشخصية تتلاشى وتزول بوجه عام. وقد تستمر الحاجات والهواجس المصطنعة الوجود، ولكن حقيقة طبيعتها تمسي معروفة وتتحملها أولئك النسوة بصحو فكر» [٨٥].

إذاً ليس من المستغرب أن تهتز إنجازات جان دارك على صعيد نيل الحرية الشخصية المقرونة بحرية الوطن، وليس مستغرباً أن تشعر بالحزن والأسى لما فقدته من استقرار داخلي في رحلة بنائها لحريتها، لأنه لا يوجد خارج الذات ما يعوض هذا الفقد، وينشئ التوازن الداخلي. ولكن في الوقت نفسه ليس مبرراً كافياً أن

تتخلى عن موقعها النضالي لرؤيتها لأخطاء ترتكب في مسيرة الثورة، فلا عمل من دون أغلاط، ولا ثورة مسيرأة من الخطأ والعثرات. لقد كان الأجدى أن تعود لتلتحم بواقع الثورة ونضالاتها وأن تؤدي دورًا في معركة الكفاح من أجل التحرير وبناء الإنسان الفلسطيني الجديد[٨٦].

أرادت سلوى البنا معالجة موضوع هام: أزمة المرأة الفلسطينية في سعيها لنيل حريتها الشخصية المرتبطة بالالتزام الوطني، وتأدية دورها في معركة النضال التحرري، وقد ربطت بين أزمات بطلتها ونكوصها وبين أزمات التنظيمات الفلسطينية كافة. وأزمة جان دارك شبيهة بأزمة رفيف في رواية سحر خليفة «عباد الشمس» لكن الإجادة الفنية في رسم الصراع الداخلي وتجليه في المواقف العامة مختلفة جدًا. ففي حين أجادت سحر خليفة في تتبع الخيط النفسي لأزمة رفيق وفي وضعها في تجربة تصهرها، وتقضي على رواسب ضعفها الأنثوي، وتعيدها إلى العمل الوطني، وهي أكثر قدرة على تحديد أهداف الثورة وأولوياتها، تضطرب سلوى البنا في تقديم أزمة بطلتها، وتجعلها تنتقل من النقيض إلى النقيض فترفض أن تكون صورة عن أمها وجدتها تختار رجلاً ليحميها، ويعيلها مقابل أن تخدمه وتنجب له أطفالاً، ثم تنكص نكوصًا مريعًا فلا تطلب الرجل الشريك والند ورفيق النضال وإنما تطلب رجلاً حاميًا وقيّمًا عليها. ولاتنظر إلى الأسرة كوجود إنساني واجتماعي يكمل شرطها الإنساني دون أن يعيقها بل تراها سجنًا، ومع ذلك تتمنّى أن تكون سجينتها. وقد عنيت الكاتبة بالحديث عن أزمة البطلة النفسية أكثر من عنايتها بحركتها الحياتية ووجودها الاجتماعي وممارساتها النضالية. واستخدمت التقنيات الروائية الحديثة كالنجوى (المونولوغ) والتداعي الحر والعبث بالزمن فأصابت توفيقًا يفوق توفيقها في روايتيها السابقتين: «عروس خلف النهر» و «الآتي من المسافات» دون أن تصل إلى درجة الإجادة المطلوبة.

دهرية بطلة رواية «حبيبتي ميليشيا» لتوفيق فياض تختلف عن بطلة سلوى البنا، فهي امرأة ثورية صلبة لا يفقدها قتل النظام الأردني لزوجها ويتم ولديها الصغيرين تماسكها بل يكون حافزًا جديدًا للاندفاع اللامحدود للعمل الوطني. خرجت من عين حوض في فلسطين المحتلة مع أسرتها عام ١٩٤٨ و كانت بعد صغيرة، واستقرت عائلتها بعد التبعثر على عدد من المنافي في مخيم الوحدات في عمان. في الصباح كانت تعمل مدرسة في مدرسة حطين للبنات. وبعد انتهائها من التدريس تتوجه إلى مقر الاتحاد النسائي لتعمل في لجنة رعاية أسر الشهداء ومساعدة النازحين عن الضفة الغربية بعد هزيمة

حزيران. لم تكن تمتثل لنصيحة أبيها وأمها في الإقلال من إرهاق نفسها والعناية بولديها الصغيرين عائدة وهشام فقد كانت تعود في المساء منكهة القوى بعد أن يكون ولداها قد خلدا للنوم. تقول لأمها: «هناك أطفال يموتون من البرد والجوع في الخيام يا أمي، وأطفال يغرقون في السيل تحت المطر، وجدنا نحن أربعة جدران تأوينا وتحمي هشام وعائدة من الغرق»[87].

أخذت دهرية والنساء الملتحقات بالميليشيا الشعبية يطالبن بالا يكون التدريب العسكري وقفًا على الرجال. وعندما اعترض مسؤول الإقليم على تدريب النساء على القتال، قالت له دهرية: «إما أن نكون فاعلات في الثورة أو لا نكون»[88]. وعندما استجابت القيادة لرغبة النساء، وسمحت لهن بالتدرب على السلاح أقبلت البطلة «على كل أنواع الأسلحة بلهفة مراهقة»[89]. ومرة أخرى تقنع والدها بصواب إقدامها على العمل الثوري عندما يقول لها: «أنت صبية يا ابنتي والناس لا ترحم. السلاح غدار ولديك طفلان، وأنا كبرت. وأخوك يعبر النهر في الأغوار. من يدري...» [90]تجيبه «عشرون عامًا من القهر والغربة تحت سنابك الخيل، نحلم بالعودة إلى عين حوض. لم نعد، وابتعدت. صار الحلم في يدي الآن بندقية وفي يد عز الدين(*) قذيفة. وكلانا يخطو نحو عين حوض. ولا بدّ أن نصل.. لن يطرد هشام من منفى إلى منفى حين يكبر. ولن يتخبط تحت حوافر الخيل كأبيه بدمه وعائدة لن تسحل في شوارع عمان من ضفائرها»[91].

كانت دهرية تناضل على أكثر من صعيد. تناضل من أجل تحرير فلسطين. ومن موقعها داخل الثورة تناضل لتشارك المرأة بفعالية في مختلف نشاطات الثورة بما فيها الكفاح المسلح بالإضافة إلى نضالها لتقبل المجتمع الفلسطيني لعملها الوطني. فقد طالبت مع النساء الأخريات بأن لا يقتصر دورهن على التدريب على السلاح بل حمله، وعندما وزع القائد كل ما بحوزته من بنادق عليهن، وأخذن يشاركن في الدوريات مع رفاقهن أخذت دهرية تطالب بالذهاب إلى الأغوار والقتال إلى جانب الرجال، فـ «الثورة لا تتجزأ» [92]. والقيادة يجب أن تقلع عن معارضتها إشراك المرأة في القتال واختلاطها بالرجال. وقد التحقت بقسم الإعلام العسكري كي يكون معبرًا إلى التوجه إلى الأغوار، واستطاعت أن تقنع مسؤول الموقع[24] للكفاح المسلح في مخيم الوحدات أن ترافقه مع الرجال إلى الأغوار. فعندما قال لها إن المقاتلين في القواعد يعانون عقدًا وحرمانًا اجتماعيًا، وأنها ستكون

(*)- أخوها وقد التحق بالفدائيين في الأغوار.

المرأة الوحيدة هناك، وستواجه الإحراج كل يوم قالت له إنها لن تذهب بفستان سهرة بل ببندقية وحلم وطني «ماهي الثورة أخيراً، أليست الرفض لكل شيء خطأ؟ وهانحن نرفض كل شيء خطأ. ولذلك فإنني أرفض أن يكون ثمة تمييز في هذه الثورة بين الرجال والنساء. في فيتنام لا يميزون. وفي كوبا لم يميزوا وحتى في الجزائر لم يكن ثمة تمييز»[93]. والتمييز لا مسوغ له مادامت تتقن استعمال السلاح بكفاءة قد تفوق كفاءة بعض الرجال «أنت مدرب على استعمال السلاح وأنا مدربة. وربما بشكل أفضل بكثير من رجالك في الموقع» [94]. وعندما توجهت إلى الأغوار برفقة صحفية إنجليزية موفدة من صحيفة «الصاندي تايمز» كانت تحمل بندقية ويضع قنابل «كانت دهرية ثائرة، في اليمين بندقية وعلى الخصر قنابل»[95] ولا أرى مسوغاً لأن تحمل دهرية القنابل وهي ذاهبة إلى مواقع الثوار لتكون مترجمة لصحفية أجنبية. وهناك عندما أدركت أن الرجال سيدخلون الأرض المحتلة لينفذوا إحدى عملياتهم طلبت من قائد العملية البدوي سرحان أن تنضم إليهم فعبرت النهر معهم، واشتركت في العملية. ووصف الكاتب مشاركتها بغنائية واضحة فلم نعرف سوى أنها عبرت نهر الأردن إلى الأرض المحتلة، وأطلقت النار، حتى هدف العملية لم يذكره الكاتب يقول: «لامس ماء النهر البارد قدميها. توقف قلب النهر. توقف العرس، تصاعد قداس راهبات الغور بعيداً خافتاً.. تعمدت في النهر المجدلية.. تعرت الطفلة الحالمة.. كان بحر الكرمل مغطساً، تقدس بملحه جسدها الصغير.. حملها التيار على راحتيه كانت الضفة الأخرى ملكوتاً.. فاجأها.. ترتيل سرحان من أعماق الماء تصاعد: دهريه.. سقطت في الماء. شهقت: سرحان!؟ مدّ إليها يده. همس: يا جاكي الهول. اخفضي صوتك تعانقت اليدان انقادت إليه كانت عروساً بكراً. ابتسمت لها الضفة الأخرى.. حملتها راحتا فلسطين لفعتها بعشب الأرض أنهت عمادها تعلق على الهدب الندي، تنفست الأرض. تنفست دهرية. كان اللقاح تراباً وطلاً. اكتمل الحلم.. ضغطت على الزناد، تدافعت من الصدر الشهب، انتقل سرحان، انتقلت، كثفت نيرانها، انتقلت.. شد سرحان على كتفها.. توقفت عن الإطلاق دهرية»[96] والكاتب بشكل عام لا يصف العمليات الفدائية التي ينفذها الفدائيون والمعركة التي خاضوها مع الجيش الإسرائيلي في الكرامة، ومعارك أيلول الأسود في عمان مع الجيش الأردني. كان يقص أخباراً عن نشاط الفدائيين كأن يقول: «كانت العملية ناجحة وسريعة أبادوا الدورية الإسرائيلية بأكملها»[97] «أطلق العدو أسراب طائراته. اندفعت تغير على مواقع الثوار والجيش الأردني. كان الشرك

حول الغزاة المتقهقرين محكمًا. والموت في يد الثوار، والرجال في أعلى الجبال منجلاً يحصد، ولا مفر...»[٩٨]. أما عندما تحدّث عن نشاط دهرية في معارك أيلول، وموقفها قبل ذلك من الحرس الملكي الأردني فقد بالغ في إبراز قوتها وقدرة تأثيرها. فعندما تعرض لها ولرفاقها ضابط أردني بعد عودتها من تنفيذ العملية الفدائية تحدته فخاف منها «تلعثمت الكلمات على شفتيه» وسمح لهم بالمرور بعد أن «لجمته عينا دهرية المحدقتان به. كانت تتسعان وتتسعان. خفق قلبه. ارتجف فرك يديه»[٩٩]. وقد تهيأت لإطلاق النار عليه لأنها تذكرت أنه قاتل زوجها أحمد. وكادت تعرض حياتها وحياة من معها للخطر، وتصعد التوتر بين الفدائيين والجيش الأردني، وهي تعتقد أنها تقوم بعمل وطني شجاع، وليس بتصفية حسابات شخصية، «لا مكان لنا في هذا الوطن غيره. ولا مكان يصل نار شعبنا المقاتل في الأرض المحتلة بنارنا غيره. ولا خيار أمامنا. إننا مقبلون على مذبحة»[١٠٠].

كانت تريد أن يبادر الفلسطينيون لمهاجمة قوات الملك لتفويت الفرصة عليه لإحكام إعداد المجزرة «ليس بالتعاويذ ينام التنين يا سرحان.. إنني أعرفه فمن دمي ترعرع وأعرف أية كارثة ستحل بنا إذا ما واتته الفرصة وانقض علينا.. اخرج إليه كما جرجس ولا تنتظره حتى يقطع النبع»[١٠١]. ولأحد المسؤولين العسكريين الذي كان يعتقد أن مهاجمة الجيش الأردني لمواقع الثوار مجرد مناورة تقول: «الملك يجمع قواه ويزحف على عمان، وتقول مناورة. الشوارع تغص بقواته الخاصة. وتقول إثبات وجود يهاجم قواتنا ومواقعنا في الأغوار بالدبابات ومدفعيته الثقيلة. والقنابل التي عبأها ضدنا تذبح ثوارنا في الجنوب، ولاتزال تقول لن يجرؤ على الصدام. أما أنا فأقول، إنها المعركة الفاصلة هذه المرة، مؤامرة واسعة لتصفية الثورة ومصالحة العدو..»[١٠٢]. وللقائد العام تقول: «مادام الصدام حتميًا، فلماذا لا نبداه نحن!؟ هذه هي المرة الرابعة نكتفي بالرد عليه. هذا مقتلنا»[١٠٣].

قبل بدء معارك أيلول وأثناء قصف المدفعية الأردنية للمخيمات في عمان كانت شعلة نشاط. تخرج القتلى والجرحى من تحت أنقاض القصف، وتعمل على تعزيز مواقع الميليشيا. في كل المواقع كانت تعمل حتى قال لها القائد العام: «لا أدري أينا القائد. فما من مرة تفقدت موقعًا إلا وجدتك»[١٠٤]. استشهد أخوها ووالدها وطفلتها الصغيرة، وظلت تعمل بعزيمة لا تكل «تململت دهرية. تقاذفتها المنافي. الحرس الأسود حاصرها. في كل المنافي حاصرها. زارها الموت. في كل الأزقة زارها. تشبث الأطفال بها. تحت حوافر الخيل تشبثوا بها. في جحيم القصف

تشبثوا بها. وسط النار. من بين الردم كانت عيونهم خائفة. ارتعشوا صرخوا «ماما» وماتوا. كان صدرها مقبرة»[105] وفي معارك أيلول قاتلت بشجاعة إلى جانب الفدائي سرحان الذي أحبته في أول زيارة لها إلى الأغوار بعد معركة الكرامة. ويبدو أن الكاتب نقل موقع سرحان القتالي من الأغوار إلى محور الأشرفية في عمان ليسرد أخبار قتالهما المشترك، ومحاولتها إنقاذ حياته بعد إصابته البليغة، وهو يحاول صد هجوم الجيش الأردني على مشفى الأشرفية. وقد وصف الكاتب قتال دهرية وسرحان وكأنهما يقاتلان منفردين وليس كجزءين من قتال جماعي. يقول: «اندفعت دهرية. شدت على الزناد. استجاب إليها. صدت بالنار أرتال المشاة المتقدمين نحو المستشفى. تهاوى الغزاة، ارتدوا، انصبت نيران المدفعية فوق مستشفى الأطفال المشلولين أشعلته. كانت النار أقوى نفذت بالأجساد. صرخ الأطفال «ماما». اندفعت دهرية إليهم. شقت النار تشبثوا بها. حملتهم إلى أروقة مستشفى الأشرفية.. تعالى صوتها على النشيد والموت سر.. حا.. ن. شدت على الزناد كان الكلاشنكوف أمينًا. تساقط الحرس الأسود بالباب.. اشتدت يدها على الزناد. شق النداء زلزال المدينة رد سرحان– وضحا.. رد– دهرية. اندفع. كان لا يزال في الجعبة قذيفة واحدة. وبالباب مدرعة. سدد إلى صدرها القذيفة لم تخنه. ارتعشت الدبابة تفجرت احترقت شد على زناد كلاشنكوفه. اندفع تهاوى المشاة المتدافعين عبر الباب ارتدت إليه نيرانهم سقط»[106].

يبدو واضحًا تغييب الكاتب لأي قتال جماعي. وتبدو دهرية تملك طاقة قتالية خارقة فتصد بمفردها أرتال المشاة، وتخترق النار، وتنقذ الأطفال، وتحملهم إلى أروقة مشفى الأشرفية. وعندما أقتحم الجنود الأردنيون المشفى علا صوتها يستصرخ فارسها سرحان ثم ضغطت على زناد كلاشنكوفها فتساقط الجنود.

قدم فياض النموذج النسوي الفلسطيني الذي صهرته الآلام الفلسطينية، وأطلقت طاقاته الثورة الفلسطينية. قدم امرأة وهبت نفسها للثورة، واستطاعت أن تقنع القادة بقدرتها كمقاتلة. وبدت تمتلك وعيًا متقدمًا على الرجل، وقد ظهر ذلك في حوارها مع الفدائي سرحان والمسؤول العسكري. بدت واسعة الأفق، بعيدة النظر، مدركة للأخطاء التي تتريص بالثورة الفلسطينية في الأردن والمؤامرات التي تحاك ضدها، ومدركة أيضًا للتحول الخطر في بنية المنظمات الفلسطينية. تقول: «خوف الأنظمة العربية من تسليح جماهيرها قد بدأ يتسرب إلينا. والعقلية العسكرية بدأت تسير كل شيء ولا ثقة في الجماهير البتة. هكذا هزمت الأمة العربية

وهذا ما سيعطي النظام الفرصة لتصفية الثورة»[١٠٧]. والبطلة لا تبدو أكثر وعيًا من الرجل فقط بل أكثر قدرة على العمل وفاعلية فيه. فعندما أعلن وقف إطلاق النار في عمان استراح سرحان، أما هي فقد واصلت عملها بهمة لاتفتر، ولا تعرف التعب «تنفس سرحان. أراح على قاذف: «آر. بي. جي» يده. اكتوت. لم تسترح دهرية. قاتلت، أطعمت، سقت، أسعفت. حملت على صدرها الموت. كانت عمان لا تزال تحترق»[١٠٨]. فإذا كان الفدائي يتقن القتال فهي تتقنه، وتنهض بمهام أخرى غيره فتسعف، وتطعم، وتسقي، وتتابع مهام مابعد القتال. وعندما ينفد دم سرحان المصاب تفرض على الطبيب أن ينقل دمها إليه فسرحان ليس الحبيب فقط بل الفدائي المقدام الذي يجب أن تستمر حياته «قلت لن يموت»[١٠٩] تقدم دمها لتنقذ سرحان ولكن سرحان يستشهد، ويستمر الفدائي حيًا في جسد وروح عقاب أخيه الصغير «عقاب فوق المغارة البكر راع. أسند إلى صدره سلاحه»[١١٠]. وتستمر حياة الفلسطيني بعد الانكسار «القدر فوق النار. والخبز في الطابون. ورشاش عامر في القنطرة»[١١١].

في «حبيبتي ميليشيا» عرض فياض مرحلة تصاعد الكفاح المسلح الفلسطيني بعد هزيمة حزيران حتى حوادث أيلول الأسود. ومن خلال عرضه للمسيرة الفلسطينية في تلك الفترة أبرز دور المرأة، ونضالها لتأخذ دورها في ثورة شعبها ونضالها ضد العدو الصهيوني، وضد هجمات النظام الملكي الأردني. وأسند لها بطولة الرواية، ولكنه بالغ في إظهار بطولتها فبدت شجاعتها وفاعليتها القتالية تفارق أحيانًا حد المعقول. وهذا ينعكس بطبيعة الحال بشكل سلبي على قدرة هذه الشخصية الروائية على إقناع القارئ بمصداقيتها. وأعتقد أن الكاتب أسند لها أفعالاً بطولية تقارب الخوارق لأنه طمح إلى صياغتها وشخصيتي (سرحان، عقاب) صياغة ملحمية، وأظن أنه خانه التوفيق لأنه لم يستطع المزاوجة بين سمات البطل في الملاحم والسير الشعبية وبين البطل الفلسطيني المعاصر كما فعل غسان كنفاني في رواية العاشق إذ جعل بطولة العاشق المتميزة، والتي تبدو خارقة مغرقة في واقعيتها، تظهر عظمته المقرونة بشرطه الفلسطيني. بالإضافة إلى طموح فياض في صياغة الشخصيات ملحميًا عمد إلى الإفادة من تقنيات الرواية الحديثة فنجح في توظيف الرمز وإغنائه بالدلالات الموحية كرمز التين ومار جرجس. وجنح إلى لغة روائية حديثة تقترب في كثافتها في أحيان كثيرة من لغة الشعر. ونجح من خلال تقنية التداعي في ربط الماضي البطولي بالحاضر النضالي فسرحان الجديد هو استمرار لسرحان القديم و «شخصية عقاب استمرار لسرحان القديم

والجديد، وكلهم يغدو رمزًا للإنسان الفدائي الذي يعطي بموته حياة للوطن مجسداً بذلك جدلية الموت والانبعاث. وهنا تتضح دلالة قول سرحان «سرحان يا عقاب لا يموت»(١١٢).

لقد قدمت الرواية الفلسطينية نموذج المرأة الفلسطينية الثورية الرافضة للاحتلال والإرث النسوي الذي يحد من فاعليتها ومشاركتها في النشاط الإنساني العام، وأبرزت الصراع الحاد بين النوازع الأنثوية الموروثة وبين التطلعات الجديدة للمرأة عامة وللمرأة الفلسطينية خاصة، وبينت انغماس بعض النسوة في الهم النسوي الخاص بحيث يتضاءل الهم الوطني حتى يكاد لا يرى فبطلة رواية «امرأة غير واقعية» لسحر خليفة لا ترى همًّا يوازي، أو يداني همها الخاص، وتعاستها في حياتها الزوجية. فمعاناة الفلسطينيين تحت الاحتلال لا تعني لها شيئًا، وهي ابنة الضفة الغربية الحافلة حياة أهلها بالقمع والعذاب والمواجهة «كنت أسمع أخبار البلد بالصدفة فأهز كتفي وأقول: يكفيني همي» (١١٣) هم فلسطين زهقته. ما باليد حيلة يا نوال. عقلي صغير، قلبي صغير. ذاتية أنانية هوائية، قولي ماشئت، ولاوقت لدى للتفكير فيها» (١١٤) معسكر شرقي ومعسكر غربي وبطيخ الشام. وأنا أين معسكري؟ العامل والفلاح والبرجوازي المدلل والمطلوب أن أنقذ العامل والفلاح من البرجوازي المدلل. لكني لست مدللة. أنقذهم؟ ومن ينقذني أنا؟ وهل باستطاعة الفريق أن ينقذ؟ بلا مساخرا» (١١٥).

بطلة سحر خليفة امرأة بلا ملامح خاصة، متمحورة حول ذاتها وعلاقتها المتوترة مع الزواج الخائن والسكير، ومحاولتها البحث عن عمل لتعيل نفسها بعد عودتها إلى الضفة الغربية من إحدى دول الخليج وقرارها الانفصال عن الزوج. بدت بلا قضية عامة أو خاصة. أرادتها الكاتبة أن تكون ضحية المجتمع الذكوري فما استطاعت إقناعنا، على الأغلب، بصدق عذاباتها وبقسوة مجتمعها وظلم الزوج لها. وما استطاعت إقناعنا بتحول البطلة المفاجئ من الخوف من مواجهة العالم الخارجي والخشية من الطلاق إلى الاندفاع إليهما لتأثرها بحديث امرأة إيرلندية كانت تجلس بجانبها في الطائرة، وهي متوجهة من الخليج إلى عمان «تركتني في منتصف الطريق وبي رغبة للإقلاع وحدي. كانت قد شحنتني بالنار فأحسست أني بت جهنم، منحتني ثقة بالعالم والعيش»(١١٦) خاطبتني طوال ساعتين، وأحسست معها أني إنسان وأن الإنسان حياة وأن الحياة لا تكون صدفة» (١١٧).

ولا أدري كيف يمكن لحديث يمتد لساعتين أن يؤثر في إنسان بحيث يغير

مجرى حياته، ويحوله من الضعف إلى القوة، ومن الخشية من مواجهة الحياة إلى التعامل معها بجرأة.

ولاأدري كيف استطاعت أن تقيم عفاف مع الإيرلندية حوارًا عميقًا، وهي كما تقول لاتجيد اللغة التي نعتتها بالغربية إجادة تامة «خاطبتها واستعانت بما تبقى في الذاكرة من اللغة الغربية» (١١٨). فما تبقى في الذاكرة من اللغة الأجنبية لاأعتقد أنه يسمح لها بإقامة حوار واسع متشعب وعميق، يجعل البطلة تنعطف بحياتها انعطافًا حادًا، فتتحول من الخشية من السفر بمفردها إلى سلوك فوضوي متمرد وصاخب تقول: «مشيت نحو الطائرة وأنا أتلفت خلفي ... رجلاي تسيران كما لو كانتا تغوصان في أرضية بخارية» (١١٩). وبعد هبوطها من الطائرة وحديث الساعتين مع الإيرلندية توجهت إلى السوق لتشتري كتابًا وحذاء دون كعب لتقنع نفسها أنها تحررت «اشتريت حذاء» دون كعب، وكتابًا وضعته تحت إبطي، وأرضيت جوعًا في نفسي لمظهر آخر يقود إلى شيء آخر ثم أسلمت نفسي للشارع آكل وأسير وأتوقف. أدور، أنط، أركض، أعبر، يقفز شارع، ينتظم السير، ويعود كما كان وأكثر. والغربة خلف المجلى تبدو أبعد من جنبات الموت.. كأنما خلقت هنا وكبرت هنا. ابنة شارع. لابأس ابنة شارع. كل الصفعات لن تردع شوقي» (١٢٠) أجلس في الصالون أمام الأغراب، وأشرب بيرة، وأني على الطريق إلى الثورة وأرض البلد» (١٢١).

لقد بدأ تحرر عفاف بتغيير مظهرها فاستبدلت كعب حذائها، وتأبطت كتابًا. والغريب أنها تعتقد أن تغيير المظهر يقود إلى التحرر، وأن احتساء البيرة خطوة على درب الثورة. فما أيسره من تحرر! وما أبأس الثورة التي تنشدها عفاف!. وعندما طلبت العمل لم تطلبه لأنه يحقق إنسانيتها، ويبني ذاتها المستقلة بل لأنها لا تملك مالاً لتعيل نفسها. فزوجها سيطالب الطلاق منه، وحصتها من إرث والدها استولى عليها الأخوة الذكور «أريد وظيفة أتعيش منها» (١٢٢) «أنا وقد عدت كما ولدت وحيدة، بت أعرف أني بكل صفاقة لاأساوي شيئًا بدون وظيفة» (١٢٣). وتنتهي الرواية وعفاف تبذل المحاولات للبحث عن وظيفة «أين الطريق وكيف أبدأ؟ أنا يأامي وحيدة ضد العالم لاشيء معي، لاأحد معي، حسبوني عليكم يأامي ماذا أفعل؟» (١٢٤).

تقدم سحر خليفة في روايتها هذه امرأة عادية بلا هوية خاصة، وقد تماثل النسوة في الواقع اليومي، لكنها لاتصلح لأن تكون نموذجًا أدبيًا تتمحور حوله رواية، فهي لاتقول قولاً خاصًا، ولاتقدم بحياتها تجربة إنسانية مختلفة إن لم نقل متميزة عن التجارب النمطية التي يطرحها الواقع

اليومي. يقول لو كاش «إن مقدرة الأدباء الكبار على خلق شخصيات نموذجية وحالات نموذجية تتجاوز إذن الملاحظة الأصح للواقع اليومي. إن المعرفة العميقة للحياة لاتنحصر أبداً في معاينة الشأن اليومي. بل إنها تقوم استناداً إلى استيعاب الملامح الجوهرية على خلق شخصيات وحالات غير ممكنة بتمامها في الحياة اليومية لكنها تكشف عن تلك الطاقات الفاعلة والميول التي لايظهر فعلها في الحياة اليومية إلا مشوشاً مضطرباً في وضوح التفاعل الأرقى والأصفى للتناقضات» (١٢٥).

تغاير البطلة عفاف النماذج النسوية المتميزة، والناضجة فنياً التي قدمتها سحر خليفة في رواياتها: «الصبار» و«عباد الشمس» و«باب الساحة» وحتى في روايتها الأولى «لم نعد جواري لكم» فقد قدمت نماذج عديدة للنسوة المكبلات بشرطهن النسوي والمسكونات بالقلق اللائي يحاولن الإفلات من طوق الموروث السلفي الذكوري والمتطلعات إلى مستقبل نسوي مختلف والمتعثرات في سعيهن إليه كرفيف في رواية «عباد الشمس» وسمر في رواية «باب الساحة». وقدمت نساء تقليديات يسدلن ستاراً كثيفاً بينهن وبين الهم الوطني فتأتي ممارسات المحتل، وظروف الاحتلال لتمزق هذا الستار، وتدفعهن بطواعية وعفوية إلى المشاركة في الفعل المقاوم كسعدية في «عبّاد الشمس» ونزهة في «باب الساحة».

والرواية على نمطية الأحداث التي تطرحها لاتخلو من اللفتات الذكية والتصوير البارع لبعض المواقف النسوية كموقف عفاف وأخواتها من استيلاء أخوتهن على ميراثهن، ونكوص أخواتها عن المطالبة به، وارتدادهن لمهاجمتها ثمناً لنيل رضا الأقارب والعائلة (١٢٦). وتناقش سحر خليفة المقولة التي طرحتها في رواية «عباد الشمس»: «الأرض ولا العرض» (١٢٧). وتبرز ارتفاع الشرف الأنثوي ليطغى في أحيان كثيرة على شرف الوطن. وتسرد على لسان إحدى شخصياتها واقعة حدثت أدت إلى اعتقال خمسين مقاتلاً ليثبت أحد الآباء المتهم بشرف ابنته أن ابنته تعمل مع المقاومة، وليست سيئة الخلق. فعندما أبلغ هذا الأب أن ابنته تذهب في الليل مع مجموعة من الشبان وتقوم «بما لايرضي الله وشرع الناس» (١٢٨) راقبها فعرف أنها تذهب في الليل إلى الجبل مع مجموعة من الشباب ليصنعوا القنابل «وفهم الرجل واستوعب وأحس أن الدنيا بطولة، لكن العيلة وشرف البنت! ودار من حي لحي ومن مقهى لآخر يقول لهم: بنتي شريفه، بنتي نظيفه، بنتي جدعة تعمل مايعمله الرجال. ودار القول ودار. ودار حتى وصل مقر الحاكم، مسكوا الثوار» (١٢٩) ضربوا واحداً فاعترف بأسماء رفاقه ومايفعلون، وكان الثمن القبض على الخمسين مقاوماً، كلهم ذهبوا فداء لشرف البنت وشرف

العيلة» (١٣٠). وعندما سألت جارة عفاف المثقفة النسوة المجتمعات في بيت أم عفاف تعقيبًا على حادثة اعتقال خمسين مقاومًا: «الأرض ولا العرض؟ قولوا ياستات؟» تعالى لغطهن، وقالت إحداهن: «بكره البنات يبوروا وتروح عليهن. بنت أبو حمدان بعدما خطبت قالوا لخطيبها مالك ومالها خذلك واحدة بعدها مغمضة وجديدة بورقتها»(١٣١).

لم تكن النسوة ضد النضال الوطني، لكنهن يخشين على الفتيات أن يفقدن فرص الزواج. والزواج عماد حياة المرأة في نظرهن، والرجل لايفضل المرأة ذات التجربة الغنية التي تحتم عليها الاحتكاك بعالم الرجال. أما الفتاة المتهمة بشرفها فقد كانت تقدس الدفاع عن شرف الوطن.

لقد أفرز الواقع الفلسطيني نسوة يحملن مفاهيم جديدة يأتي في مركزها ضرورة النضال الوطني، وبذل كل الطاقات في المعركة مع العدو الصهيوني، وفي الدفاع عن الثورة الفلسطينية. وقد رأينا في ثنايا هذه الدراسة أن الرواية الفلسطينية قدمت نماذج للنسوة الفلسطينيات الجديدات بالإضافة إلى تقديمها للنسوة النمطيات بحيث يمكن القول إن الرواية الفلسطينية عكست ملامح الواقع النسوي في المجتمع الفلسطيني في الأرض المحتلة والشتات.



## الحواشي

(١)- عصماء نعمة «دور المرأة في الثورة الفلسطينية»، شؤون عربية، تونس، حزيران، ١٩٨٨، ص.ص ٤١، ٤٢.

(٢)- نلحظ هذا المفهوم في عدد من الروايات: «عباد الشمس، مذكرات امرأة غير واقعية» سحر خليفة «بوصلة من أجل عباد الشمس» ليانة بدر «المحاصرون» فيصل حوراني، «رحلتي» سميحة العلي.

(٣)- امتثال الجويدي: شجرة الصبير، دار القضايا، بيروت، ط١، ١٩٧٢، ص.ص ٢٨٥-٣٠٢.

(٤)- المصدر السابق، ص٢٩١.

(٥)- المصدر السابق، ص٢٩٢.

(٦)- المصدر السابق، ص.ص ٩٠، ٩١.

(٧)- المصدر السابق، ص٢٣٣.

(٨)- صبحي نبهاني: البعد الإنساني في رواية النكبة، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٠/ ص١٧٣.

(٩)- هيام رمزي الدردنجي: إلى اللقاء في يافا، دار الكتاب الذهبي، عمان، د.ت، ص١٦.

(١٠)- المصدر السابق، ص٢٥٢.

(١١)- أنابيس نن: مستقبل الرواية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط١، ١٩٨٣، ص٢٣٣.

(١٢)- جمال جنيد: الينابيع، منشورات اتحاد

الكتاب العرب، دمشق، ط١، ١٩٨٠، ص٢١٣.

(١٣)- فاروق وادي: «أفنان القاسم وهاجس البحث عن المعادل الوهمي»، شؤون فلسطينية، بيروت، العدد (١٣)، نيسان، ١٩٨١، ص١٢٤.

(١٤)- أفنان القاسم: العجوز، المطبوعات الجميلة، الجزائر، ط٢، ١٩٩١، ص٧٦.

(١٥)- المصدر السابق، ص١٥٦- ١٥٧.

(١٦-١٧-١٨)- المصدر السابق، ص١٧١.

(١٩)- من دراسة المستعرب د. دانيال ريج الملحقة برواية العجوز، ص١٨٥.

(٢٠)- أفنان القاسم: العجوز، ص١٧١.

(٢١)- ناصر الدين النشاشيبي: حفنة رمال، مكتبة المعارف، بيروت ط١، ١٩٦٥، ص.ص٣٤، ٣٥.

(٢٢)- المصدر السابق، ص٣١.

(٢٣)- المصدر السابق، ص.ص ٢٥- ٢٦.

(٢٤)- المصدر السابق، ص ٧٤.

(٢٥)- المصدر السابق، ص١٦.

(٢٦-٢٧)- المصدر السابق، ص١٧.

(٢٨) لمزيد من المعلومات عن دور المرأة الفلسطينية النضالي قبل الاحتلال الإسرائيلي انظر: عصماء نعمة: دور المرأة في الثورة الفلسطينية، ص.ص٢٩، ٣٤.

(٢٩)- غسان كنفاني: الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص.ص ٢٦٤، ٢٦٥.

(٣٠)- من تقديم غسان كنفاني لرواية أم سعد، المصدر السابق، ص٢٤٢.

(٣١)- آني كنفاني: «قصة غسان كنفاني»، الآداب، بيروت، العددان (٧-٨)، تموز، آب ١٩٩٢، ص١١.

(٣٢)- غسان كنفاني: الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص٢٥٥.

(٣٣)- المصدر السابق، ص٢٥٦.

(٣٤)- المصدر السابق، ص٣٣١.

(٣٥)- المصدر السابق، ص٣٥٥.

(٣٦)- المصدر السابق، ص٢٦٠.

(٣٧)- المصدر السابق، ص٢٥٠.

(٣٨)- المصدر السابق، ص٢١٧.

(٣٩)- المصدر السابق، ص٢٦٣.

(٤٠)- المصدر السابق، ص٢٦٤.

(٤١)- المصدر السابق، ص٢٦٦.

(٤٢)- المصدر السابق، ص٢٧٣.

(٤٣)- المصدر السابق، ص٢٧٨.



(٤٤)- المصدر السابق، ص٢٨٧.

(٤٥)- المصدر السابق، ص٢٨٥.

(٤٦)- المصدر السابق، ص٣٢٦.

(٤٧)- المصدر السابق، ص٣١٨.

(٤٨)- المصدر السابق، ص٣١٩.

(٤٩)- د. فيصل دراج «الشعب- البطل في التاريخ بين «أم سعد» غسان كنفاني و «عجوز» أفنان القاسم، شؤون فلسطينية، العدد (٤٩)، ١٩٧٥، ص.ص١٢٦- ١٢٧.

(٥٠)- غسان كنفاني، الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص٢٩٤.

(٥١-٥٢) المصدر السابق، ص٢٩٥.

(٥٣) د. نهى بيومي «الفداء في النص الروائي موقف وخيار، قراءة في روايات غسان

كنفاني» «الآداب، العددان (٧-٨) تموز، آب، ١٩٩٢، ص٦٢.

(٥٤)- غسان كنفاني: الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص٣٣٢.

(٥٥)- المصدر السابق، ص٣٣٤.

(٥٦)- المصدر السابق، ص٣٣٥.

(٥٧)- المصدر السابق، ص٣٣٤.

(٥٨)- إحسان عباس، فيصل النقيب، إلياس خوري: غسان كنفاني إنساناً وأديباً ومناضلاً، منشورات اتحاد الكتاب الفلسطينيين، رقم (٤)، بيروت، ١٩٧٤، ص١٢٢.

(٥٩)- غسان كنفاني: الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص٢٥٣.

(٦٠-٦١)- المصدر السابق، ص٢٢٦.

(٦٢)- فاروق وادي: ثلاث علامات في الرواية الفلسطينية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١/ ١٩٨١، ص٨٧.

(٦٣)- المرجع السابق، ص٦٥.

(٦٤)- د. رضوى عاشور: الطريق إلى الخيمة الأخرى، دار الآداب - بيروت ص١٣٠.

(٦٥)- غسان كنفاني: الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص.ص ٢١٨-٣١٩.

(٦٦)- المصدر السابق، ص٣١٩.

(٦٧)- المصدر السابق، ص٣٠٥.

(٦٨)- فاروق وادي: ثلاث علامات في الرواية الفلسطينية، ص.ص٧٦، ٧٧.

(٦٩)- غسان كنفاني: الآثار الكاملة، ص٢٨١.

(٧٠)- د. أفنان القاسم: غسان كنفاني البنية الروائية لمسار الشعب الفلسطيني من البطل المنفي إلى البطل الثوري، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ط١، ١٩٧٨، ص١٧٠.

(٧١)- ليانة بدر: بوصلة من أجل عباد الشمس، دار ابن رشد، بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص٢٢.

(٧٢)- المصدر السابق، ص٧٣.

(٧٣)- سلوى البنا: مطر في صباح دافئ، دار الحقائق، بيروت، ط١، ١٩٧٨، ص٩.

(٧٤)- المصدر السابق، ص١٢٩.

(٧٥)- المصدر السابق، ص١٣٠.

(٧٦)- المصدر السابق، ص١٢٨.

(٧٧)- المصدر السابق، ص١٢٥.

(٧٨)- المصدر السابق، ص١٣٦.

(٧٩)- المصدر السابق، ص١٣٤.

(٨٠)- المصدر السابق، ص١٣٨.

(٨١)- المصدر السابق، ص١٣٦.

(٨٢)- المصدر السابق، ص١٣٠.

(٨٣)- المصدر السابق، ص١٥٩.

(٨٤)- المصدر السابق، ص١٦٢.

(٨٥)- جرمين غرير: المرأة المدجنة، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت، د.ت، ص٣١٣.

(٨٦)- إيمان القاضي: الرواية النسوية في بلاد الشام، السمات النفسية والفنية (١٩٥٠- ١٩٨٥)، دار الأهالي، دمشق، ط١، ١٩٩٢، ص٢٣١.

(٨٧)- توفيق فياض: حبيبتي ميليشيا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١٩٧٩، ١، ص٤٣.

(٨٨)- المصدر السابق، ص٦٩.

(٨٩)- المصدر السابق، ص٧٠.

(٩٠)- المصدر السابق، ص٧٢.

(٩١)- المصدر السابق، ص٧١.

(٩٢)- المصدر السابق، ص٩٦.

(٩٣)- المصدر السابق، ص ص١٠٠-١٠١.

(٩٤)- المصدر السابق، ص١٠١.

(٩٥)- المصدر السابق، ص١٠٨.

(٩٦)- المصدر السابق، ص ص١٣٢- ١٣٣- ١٣٤- ١٣٥.

(٩٧)- المصدر السابق، ص٨٤.

(٩٨)- المصدر السابق، ص ص٥٦- ٥٧.

(٩٩)- المصدر السابق، ص١٤٠.

(١٠٠)- المصدر السابق، ص١٤٣.

(١٠١)- المصدر السابق، ص١٥٩.

(١٠٢)- المصدر السابق، ص١٦١.

(١٠٣)- المصدر السابق، ص١٦٨.

(١٠٤)- المصدر السابق، ص١٦٧.

(١٠٥)- المصدر السابق، ص١٧٧.

(١٠٦)- المصدر السابق، ص ص١٨٢-١٨٣.

(١٠٧)- المصدر السابق، ص١٤٢.

(١٠٨)- المصدر السابق، ص١٨١.

(١٠٩)- المصدر السابق، ص١٨٤.

(١١٠)- المصدر السابق، ص١٨٧.

(١١١)- المصدر السابق، ص١٨٧-١٨٨.

(١١٢)- عبد الرحمن بسيسو: المأثورات الشعبية وأثرها في البناء الفني للرواية الفلسطينية، للكتاب والصحفيين: مؤسسة سنابل للنشر والتوزيع، ط١٩٨٣، ١، ص١٧٣.

(١١٣)- سحر خليفة: مذكرات امرأة غير واقعية، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص٤٤.

(١١٤)- المصدر السابق، ص٩٥.

(١١٥)- المصدر السابق، ص٥١.

(١١٦)- المصدر السابق، ص٨٣.

(١١٧)- المصدر السابق، ص٨٥.

(١١٨)- المصدر السابق، ص٨٢.

(١١٩)- المصدر السابق، ص٨١.

(١٢٠)- المصدر السابق، ص ص٩٠- ٩١.

(١٢١)- المصدر السابق، ص٩٦.

(١٢٢)- المصدر السابق، ص١٢٤.

(١٢٣)- المصدر السابق، ص١٣٢.

(١٢٤)- المصدر السابق، ص١٤٠.

(١٢٥)- جورج لوكاش: دراسات في الواقعية، ترجمة نايف بلّوز، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط٣، ١٩٨٥، ص ص٣٤، ٣٥.

(١٢٦)- سحر خليفة: مذكرات امرأة غير واقعية، ص ص٦٦- ٦٧.

(١٢٧)- المصدر السابق، ص١٣٨.

(١٢٨- ١٢٩- ١٣٠)- المصدر السابق، ص١٢٧.

(١٣١)- المصدر السابق، ص١٣٨.

١٠٩

# في تنظير كتابة النساء: هوامش على متن ألفت كمال الروبي

د. وفيق سليطين (*)



*لا يخرج اهتمام الروبي بكتابة النساء (*) عن مدار الأسئلة الأساسية، التي تؤرق الوعي المعاصر في نزوعه إلى إحداث التغيير ومحاولة استشراف معالمه وآفاقه الممكنة. بل إنها لا تبارح فضاءه الناهض على أسس المغايرة والاختلاف وضرورة اختراق الثوابت الأبدة، نفاذا إلى نقد روح العصر وإعادة تشكيل مركبها على النحو الذي يستجيب لمقتضيات النهوض والتحديث. ويأتي ذلك عبر الالتفات إلى إنعاش الحوار المتصل بجوانب من الوجود المحال على الصمت والقبول والتسليم،*

---

(*) د. وفيق سليطين: باحث من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو هيئة تدريسية في قسم اللغة العربية بجامعة تشرين.

وإدارة شؤونه على قواعد العصر المعرفية بالوعي الذي يستهدي بتجارب النهضويين الكبار، ويحاورها ، وينظر إليها بعين الحاضر النقدية، ويعرضها على محكاته الجديدة للكشف عن طموحها وإنجازها من جهة وعن عقباتها الموروثة الماثلة داخل الخطاب أو المنبثقة فيه على هيئة فجوات أو حشرجات مكبوتة ومضمرات أقرب إلى التظليل والتغييب منها إلى النطق والوضوح والتحديد.

تذهب الرويبي، في تناولها لكتابة المرأة، إلى الحفر في تاريخها الخاص، وتعنى بتقديم نماذجها الرائدة السابقة لمحاولات النهوض، دون أن تغفل تدبرها في إطار سياقها الاجتماعي والتاريخي العام، بل إنها تحرص على رؤيتها في ضوء ما يمكن أن ترشحه مصفاة العلاقة الاجتماعية المحكومة بشروطها الزمنية ومحدداتها المادية والمعرفية، وتجتهد في تقديم تبصرات عميقة بها وبتحولاتها، وبتجدد ولادة الممكن فيها واتساع رقعته في المتحقق من منظور هذا القران المرتكز على الوعي بجدل العلاقة بين الخاص والعام وبين البنية والأجزاء.

من هنا كانت عودة «الرويبي» إلى ماضي التجربة تنطوي على أبعاد مختلفة ، منها ما يتجه إلى تأصيل الظاهرة، لوصل علامة الماضي بمجراها الحاضر وتفعيل حركتها فيه ولعطف حاضر التجربة على ماضيها وتغذية الاحتكاك بين جوانبها ومستوياتها لاستخلاص منحى التطور وقيمة الإنجاز وضرورات التعديل والإضافة ولإنتاج الربط الفاعل بين هذه الجهود المتراكمة، في نشاط الوعي الذي ينعكس على نفسه ويتولى تقيحها، عبر عرض تجاربه على بعضها، تزامنا وتعاقبا، وإعادة ترشيحها في قنوات النظرية على هدي كشوفها الجديدة ومكتسباتها الحادثة. ويتجاوب مع هذا المستوى ماينطوي عليه الفعل من إعادة الظاهرة إلى مركز الاهتمام والصدارة البحثية، والتشديد على دلالتها الموصولة بخطاب التحرر الاجتماعي والعاملة في إطاره العام. وفي هذا المنحى يتخذ عمل «الرويبي» طابع النقض لتقاليد الثقافة الأبوية التي أرست النظر إلى إبداع المرأة بوصفه ضربا من التسلية والترفيه، وانتهت عموماً إلى إهماله وتجاهله وإسقاطه من الاعتبار[1].

وليس آخرا هنا، أن التركيز على كتابة النساء، في دورانها على نفسها وانشغالها باستكشاف أعماقها وإنتاج مقولاتها وابتناء رؤاها ومراجعتها قياسا إلى الخطاب السائد، يشير إلى ضرورة أن تتولى المرأة تمثيل نفسها، وأن تتحول من موضوع للنطق إلى فاعل له، ويلفت إلى أهمية صيانة هذه المشاركة، التي يتحقق بها اكتمال الطبيعة الإنسانية وتنعقد عليها في

علاقتها بالكل الاجتماعي آمال التغيير بتفكيك روابط الإعاقة والخروج من الحصار المضروب بإرثه التاريخي الثقيل. ولهذا كان حرص الروبي على تقديم صور من كتابة النساء المتراكبة ومحاورتها نقديا أمرًا بالغ الدلالة في هذا السياق، سواء أكان ذلك على مستوى الموضوع وموجهات الاختيار، أم على مستوى المعالجة واستراتيجيات القراءة وأهدافها القصوى، وهو ما يفسر لنا الرجوع إلى ما كتبته مي زيادة في العقد الثالث من القرن الماضي لدفعه إلى دائرة القراءة المعاصرة بشواغلها الفكرية والاجتماعية والسياسية وإثارته، من جديد، موضوعا للنقد والحوار.

واللافت في هذا الدرس - وهو مما يعضد التوجه الأساسي للبحث - أن كتابة مي زيادة النقدية،عن ملك حفني ناصف وعائشة تيمور ووردة اليازجي، ستشكل «سابقة» تتعين، في الوقت ذاته ، أساسًا ومقابلاً لما ستكتبه الروبي بعد حوالي سبعة عقود عن تجارب جديدة في الموضوع لكل من مي التلمساني ونورا أمين. وعليه فإن كتابة الروبي هذه، تنبثق هنا حضورًا كيفيا آخر لسابقتها، وتستوي ، بعلاقات الاستدعاء والاقتضاء، صورة موازية بمقدار كونها «لاحقة» ومتوضعة، في تميزها، امتدادا لها على محور الزمن. ولعل في ذلك ما يؤمن قيام الحوار بينهما على مستويات متعددة، تجمع بين أسئلة الموضوع وطرائق التناول ،كيفيات التوظيف، وصولا إلى توليد الدلالات والرؤى والآفاق. وفي هذا التوازي من جهة، والتعاقب من جهة أخرى، ما يكفل نشاط التجاوب والتفاعل، في الوقت الذي يثمر عن ضرورات التعديل والإضافة والاختلاف.

في ضوء ما سبق، وعلى قاعدة هذا الربط، يتعين خطاب الروبي بازدواجه المنتج، من حيث كونه خطابا على الإبداع، وخطابا على الخطاب. فهو إذ يتولى الإنشاء على عمارة الإبداع بفحصه تجارب من كتابة النساء، يتقدم ، على المستوى الآخر، من حيث هو خطاب واصف، يتولى فحص نفسه، ويذهب إلى تمحيص لغته وتدقيق مقولاته واختبار سلامته النظرية، في إنشائه الثاني الناهض على إعمال النظر والتأمل النقدي في كتابة النساء على كتابة النساء، وهو ما يجعل منه خطابا مركبا يدور على الإبداع دورانه على نفسه التي يجعل منها، في اللحظة عينها، موضوعا لفعله الخاص. ويستثمر ذلك جميعا في حفز حركة التغيير الاجتماعي وإكسابها دفعا إضافيا ونوعيا على مستوى الواقع، عبر إنتاج وعيها المطابق على المستوى الأعلى المتمثل هنا في خطابي النقد والإبداع.

ومما يؤكد هذا المسعى أن اختيار

الروبي للنصوص والتجارب، فضلا عن إضافاتها النقدية، كان موجهًا بدوافع الاستنارة والتغيير ومحكوما بالوعي النهضوي الذي تستأنفه وتنتسب إليه. ومن هنا كان عملها على كتابة مي زيادة النقدية مسوغا أساسًا بكون هذه الكتابة تمثل، على مستوى موضوعها وزمنها التاريخي، رافدا من روافد خطاب التحرر، لا تنحصر أهميته فيما كان، بل تتصل أيضًا بما يشير إليه ويحركه في الآن. ولعل ذلك هو ما يؤمن الربط عند الروبي، في وحدة المسعى، بين الكتابة النقدية عند مي زيادة والنتاج الإبداعي المشغول بهموم المرأة في علاقتها بالكتابة والتحرر والوعي بالذات، الذي هو وعي جديد بالعالم، يصادم القيم السائدة، ويقتحم مناطق الحظر والتحريم عند كل من نورا أمين ومي التلمساني. «وليس من النافل في هذا السياق أن تأتي عناية الروبي بكتابة النساء مواكبة لاتساع مد الحركة النسوية، عربيا، في تسعينيات القرن الماضي.

- ٢ -

تذهب الروبي، في عملها على الكتابة النسائية، إلى جلاء توجهاتها ومناقشة أفكارها المحورية بهدف التوصل إلى بناء المفهومات الأساسية، التي تنطوي عليها، وتتكشف عنها بدرجات متفاوتة من الوضوح والتماسك. وأول ما تمخضه الروبي منها هو قيامها على نقد مفهوم التمركز بما يفضي إليه من تدعيم فكر الإقصاء في أحادية نجواه (المونولوجية) وهو ما يحرض هذه الكتابة، ويبقى محايثا لوعيها الأنثوي المهمش والمدفوع بتوكيد الذكورة، التي تمثل لمنطق (اللوغوس)، وتستولي على سمات الإيجاب المقترنة به، ومن هنا كانت عناية الروبي بكتابة النساء تقوم بذاتها مؤشرا على مواجهة التحيز السابق، سعيا إلى تمكين بديله الحواري، الذي يقوم على التنوع والتعدد، ويعمل على تحقيق التكامل بضمانة الاختلاف.

في سياق هذه الكتابة، تلتفت الروبي أولا إلى نقد فكر الاستعباد الأبوي، متخذة من كتابة مي زيادة، ومن إغفال مؤرخي الأدب ودارسيه في مصر لها، مثالاً تبرزه، وتتساءل عن قصده، وعن معياره في صلته المحتملة بالجنس أو بالعرق أو بالبيئة والنشأة والميلاد[٢]. ومن البين هنا أنها تربط بين أسس الاستعباد المختلفة، من عرقية وبيولوجية وخصوصية محلية وشوفينية، وتصلها بصلب قضية الجنوسة وإقصاء المرأة. وهي إذ تلفت إلى كلام مي زيادة على تاريخ المرأة بوصفه استشهادا طويلاً، أساء الفلاسفة والمفكرون، على امتداده، فهمها، وشيأها الشعراء، وانصب عليها بغض عامة الناس، فكأنما هي توجه إلى رؤية القضية في مجرى التاريخ

الإنساني العام، قبل أن تتجه إلى معاينتها داخل حلقة تميزها في الواقع العربي.

والحق أن ثقافة العزل والإخضاع الموجهة ضد المرأة - منذ التقليد الحاخامي، الذي تولى تثبيته القديس بولس، وأكده «الإكويني» بتسويغه وجعله جزءاً من النظام الطبيعي[3] - حالت دون حقها في التعبير والمشاركة، وعمقت التقابل التراتبي الحاد الذي ينفرد معه الرجل بحيازة الحق ومطابقة الجوهر. وكل ذلك مما يحفل به واقعنا العربي المعاصر الذي تركز الرويبي على مشكلاته النوعية ومآزقه الخاصة. وهذا ما جعل، في البداية، من مجرد إقبال المرأة على الكتابة وتوجهها إلى التعبير عن نفسها - مهما يكن - أمرا مهما، وإنجازا لا يخلو من الدلالة على الوعي بضرورة خرق المألوف ومعاكسة المتوقع وهدم بنية الأدوار المنوطة بالمرأة والخروج على قانونها المركزي. وهو ما تكشف عنه الرويبي، بحق، في محاورتها لنص مي زيادة النقدي عن عائشة تيمور، واستجلائها موجبات تثمين إنجاز هذه الأخيرة على الرغم من محافظتها السياسية والأدبية[4].

ومثل ذلك أيضاً ما تجلوه في خطاب مي المتوفر على نقد مشروع الكتابة الإصلاحية عند باحث: البادية ملك حفني ناصف. فمع الإقرار برؤية ملك المحافظة في «نسائياتها» التي تلتقي بالأخلاقيات المعيارية المؤسسة، وتعمل من خلالها، يلاحظ أن مي عكفت على تقديم هذا المشروع - على الرغم من انتقادها الشديد له - من جهة الأهمية المعلقة على كونه يعنى بمشاكل النساء، ويقدم كتابة نسائية تنتج خطابها الذاتي من واقع الإحساس بمعاناة المرأة، وإن كانت تفتقر إلى أي أساس نظري تستند إليه[5]. وقد جرى تسويغ ذلك، في حينه، بدعم إقبال المرأة على التعبير، وتمييز كل ما من شأنه أن يزكي الطموح إلى إنتاج وجهة نظر أنثوية مستقلة وفاعلة في كتابة تعد، بحكم هذا التوجه، ضربا من السفور، ولا سيما أن دخول المرأة عالم الكتابة، كان يمثل في ذلك الوقت مظهرا من مظاهر تحديث المجتمع العربي، ويعد آية على التحول باتجاه نقض الثقافة القديمة.



وعلى هذا المستوى المصحوب بنبرة القبول والتسويغ، تعزيزا للدور الريادي ولأهميته التاريخية المقررة في ظل الشروط الضاغطة للحصار الاجتماعي الموصوف فإن موجبات تثمين الإنجاز، بالتنبيه على مؤشر القيمة فيه، لم تمنع الرويبي من أن تكشف بيصيرتها النقدية عن أشكال انعكاس عوامل المنع والإقصاء والتحريم في المحاولات الريادية للكتابة النسائية، ذلك أن صلابة هذه العوامل في الفكر الأبوي المتمركز حالت دون إمكانية اختراق خطابه،

وفرضت على الكتابة النسائية، وقتئذ،أن تكيف نفسها وتطوع قولها لمقتضيات الخطاب السائد، وهو ما أسفر عن التقائها به ومجاراتها له في كثير من الأحيان، ودفع بها إلى الأخذ باشتراطاته والوقوع في مآزقه.

وإذا كانت مي قد أشارت إلى شيء من ذلك في كلامها على عائشة تيمور وملك حفني ناصف، من حيث غلبة سمات التقليد وتوافر مقومات الاتباع وانسراب عناصر منظومة الفكر الذكوري إلى كتابة كل منهما وطغيان منظورها على الإنجاز عند الاثنتين معا، فإن كتابة مي نفسها لم تنج من آثار الفكر المتمكن الذي حومت كثيرًا في أفق تصوراته، عبر سعيها إلى مناهضته، فبدت مترددة وأقل حسما - كما تبين الروبي - على الرغم من أهمية ما حققته في كتابتها هذه، التي تعد كتابة نسائية رائدة وتحريرية على مستوى النقد الأدبي والفكري والاجتماعي[٦]. واللافت هنا أن هذه الكتابة المحكومة - في نموها واستوائها على صورتها تلك - بقيامها الضروري تحت الوصاية الأبوية هي محل تقدير الروبي ومحل انتقادها الشديد في آن معا. ويعود الحكم في وجهه الأول إلى تنزيلها في إطار واقعها بعلاقاته المتعينة هناك، ورؤيتها في تاريخيتها لا في تاريخها فقط، ويأتي الوجه الثاني من رؤيتها بعين النظرية ومن موقع الحاضر المنغرسة فيه، والذي تباشرها الباحثة انطلاقًا منه.

هذا، على أن تسويغ الرفض والقبول - كما تتجه الروبي ههنا في صلاحيته للعمل نقديا - لا يسري بالمقياس نفسه هناك، فيما ستعرض له من تجارب جديدة في الموضوع، وهو اختلاف بين الدلالة، ليس فقط على الانتقال بين فحص خطابي النقد والإبداع، وإنما على التحول النوعي بين أزمنة التأسيس والنضج وبين إثارة الموضوع وإنتاج أسئلته العميقة ومواجهته معرفيا في متغيرات حضوره ومتغيرات النظر إليه. وفي ذلك ما يشير إلى مجانبة الروبي للمطلقات ومجافاتها للتعميمات المجردة في الأحكام وإلى نهجها القائم على رؤية نسبية لا تنفصل عن الواقع ولا تتعالى على التاريخ.



- ٣ -

من نقد مفهوم التمركز، الذي تحاوله الكتابة النسائية، تنطلق الروبي إلى نقد ما يستتبعه من تصورات ما هوية خاصة بالأنوثة، جرى تثبيتها، في مقابل الذكورة، بفعل ما تفضي إليه آلية التمركز من نزع البعد التاريخي عن القيم والتصورات الثقافية، ومنحها صلابة تعصمها من التغير، وتجعل منها حقائق نهائية متعدية للتاريخ الاجتماعي، وموصولة بضرب من الوجود السرمدي، تحرص الإيديولوجيا الأبوية على إقراره، وتنتج به علوها، عبر تعميق حدة الانقسام الجنوسي هنا،

وترسيخه مبدأ أو لا محايثا لطبيعة الوجود.

وعلى سبيل دحض هذه الإيديولوجيا، بردّها إلى التاريخ، تكثف الروبي نشاطها النقدي لتفعيل الكتابة النسائية وصقل أدائها في مقاومة النسق الأبوي بنقض تعريفاته ومحاولة الانعتاق من أغلاله المفهومية. وهي إذ تكشف ههنا عن خضوع الكتابة.النسائية الرائدة، على نحو أو آخر، لأعراف النسق المهيمن، بحكم الاختلال التاريخي المسبب عن مركزة علاقات القوة أبويا، فإنها تسعى في الوقت نفسه، لاستنهاض القيم البديلة التي ترومها الكتابة النسائية والتي تقصر عنها حينا، وتضطر إلى إضمارها، أحيانا، تحت ضغط السيطرة المرتبية الكابحة، فتعمل على تنقية مفهومها من عوالقه المنسرية إليه من بؤرة الفكر السائد، وتحاول أن تخلصه «نقديا» من عقبات اشتغاله النظري، ومسببات قصوره الإجرائي ومن آثار موانعه المحتقن بها بفعل اشتباكه بالخطاب المضاد، وتعينه - قبالته - في علاقة من الحضور غير المتكافئ.

ولعل من أهم ما تجدر الإشارة إليه، ويستحق أن ينوّه به، في هذا الصدد، هو وعي الروبي بضرورة نقد الماهية البيولوجية والجوهر الثقافي، وإقدامها، باقتدار، على تفنيد مايترتب على ذلك من القول بوجود طبيعة «مجنسنة» مخصوصة بمواصفات ثابتة، لا تني تتكشف عنها وتقوم بها وهو ما تأخذه على العقاد في إرجاعه صمت المرأة الإبداعي (الشعري) عبر القرون إلى صفات طبيعية ثابتة فيها تخص الأنوثة وحدها. تقول: « باختصار، أغفل العقاد كل الضغوط الاجتماعية التي وضعت على المرأة، وعملت على إسكات صوتها، واكتفى بإطلاق صفات مطلقة للمرأة تجسد الأنوثة وتحدد ماهيتها - من وجهة نظره - هذه الصفات تتلخص في الضعف والعجز والاستسلام والاعتماد على الآخر (الرجل)، وهي صفات تفضي إلى السلبية المطلقة. من هنا سلم العقاد بما قدمت به عائشة تيمور شعرها الغزلي، ثم أصدر حكما يقينيا بأن طبيعة المرأة الأنثوية (والمرأة عنده مطلقة في الشرق والغرب) لا تهيئها أساسا للشعر... الخ»[7].

وإذا كان العقاد يصدر، فيما ذهب إليه، عن مركز التوكيد الذكوري ومحدداته الراسخة، فإن الباحثة تلفت إلى تسرب آثار خطاب المركز، الممهور بعلامات القوة والقطع، إلى هامشه الأنثوي. ومن ذلك ما تنبه عليه في تعرضها لنقد مي زيادة التي انتهت، في كثير من الأحيان إلى دعم مرتكزات الخطاب الأبوي والاستواء على أرضه من واقع رغبتها في مناهضته وحماستها للانشقاق عنه والخروج عليه.

لقد اجتهدت مي - كما تبين الروبي - من أجل تحديد خصائص نسائية تميز شعر عائشة، فوقفت عند خصائص بعينها نسبتها إلى الأنوثة مثل الرقة والخجل والإحساس بالضآلة إلى غير ذلك مما درج الرجال على الترويج له. وبذلك التقت - دون أن تدري - مع النظرة السائدة التي تسعى إلى تثبيت هذه الخصائص، من حيث هي جوهر الأنثى الذي لا يتغير. وتضيف الروبي إلى ما سبق، أن إقرار مي بوجود طبيعة نسائية - عبر سكها لهذا التعبير - يشير إلى حصر التمايز بين الجنسين في التمايز البيولوجي الذي تقصى المرأة، على أساسه، بتحديدها المختزل في مجموعة من السمات السلبية الثابتة[٨].

والواقع أن ما ترفضه الروبي بشأن هذه الطبيعة المتجمدة وتعريفاتها المرفوعة إلى رتبة الحدود الصارمة، ينم على رؤيتها العميقة للمآل الثاوي في الأطروحة نفسها وعلى وعيها بضرورة التصدي، نقديا، لكل ما من شأنه أن ينتج تعين الأنوثة والذكورة، نظريا، في انفصامهما المطلق، بحيث يقود إلى حصر كل منهما في حدوده الماهوية المضروبة أزلا، والقارة أبدا. وهو ما يؤسس لتصور شامل ومنغلق على رؤية جبرية يبشر بها الفكر المحافظ، ويتطلبها لتعزيز سيطرته، لأنها تنطوي - بحكم منطقها الداخلي - على نتيجة تنتهي بها إلى حذف الممكن ومصادرته نهائيا. ولهذا كانت الروبي، في صياغتها للأسئلة الأساسية، تحرض الفعل النقدي، وتنشئ الاعتراض على نظام الفكر الرامي إلى تحديد الهوية وإنتاجها الدوري المتطابق في تماثلها الخصوصي المصمت. وهو ما ركزت عليه في نقدها المزدوج لمنظور المركزية الأبوية عامة، ولمنظور النقد النسائي - كما يتبدّى لدى مي بزيادة خاصة - في دورانه على محور مركزي يشار إليه بتعبيرات «المزاج النسائي» و«الطبيعة النسائية» و«الجنس النسائي» و«الفطرة النسائية».

لقد وجهت الباحثة عنايتها - بخصوص الكلام على مقومات الأنوثة وخصائص كتابة المرأة - لبحث ما يمكن أن يترتب على التباس التحديد المرجعي بين الثقافة والبيولوجيا، وكشفت عن تردد مي، في هذا الشأن، بين المتغير الثقافي والثابت، البيولوجي[٩]، أو بين تصورين للأنوثة، ينحصر أولهما في المعنى البيولوجي «الطبيعي»، بينما يرتد الآخر إلى التمايز الاجتماعي والثقافي والنفسي الذي تفرضه التنشئة الاجتماعية للمرأة، وبينت أن هذا الترجح بين الحدين كان ينتهي، في معظم الأحيان، لتغليب التصور الأول، على الرغم مما يؤدي إليه من مزالق الحسم والتعميم التي تعزّز التقابل المرتبي، وتثبت صورة الانقسام الأنطولوجي للهوية في أطروحة الفكر السائد.

ومن خلال ذلك كانت تجمل الإشارة تجمل الإشارة إلى التحويل الأساسي الذي يمارس على «الثقافي» بتحميله على «البيولوجي» واشتقاقه منه، وهو ما يعني ترسيخه في حدود «الطبيعي» من حيث هو معطى أولي مركوز في جبلة الوجود والتكوين. وعلى هذا الأساس أحكمت البنية الأبوية عزل الأنوثة وتحديدها بسمات خاصة ملازمة لها، في مقابل ما تحوزه الذكورة، وتضمن به علوها ومغايرتها الحدية القصوى. وقد بدا ذلك واضحا - كما تشير الباحثة - في المقارنة التي تجريها «مي» لتأكيد تمايز الذات الأنثوية بين ملك ناصف (المرأة) وقاسم أمين (الرجل)(١٠).

والذي لا شك فيه أن سعي الروبي لتخليص مفهومات الكتابة النسائية من حمولتها ذات الشحنة الأبوية الكافّة، عبر مواجهتها النقدية هنا، كان يعيد تأهيلها بالكشف عن آثار القوة وعناصر التمركز المترسبة فيها، تلك التي تعمل في الخفاء، وتشكل طبقة كتيمة من شأنها أن توجه الكتابة ضد نفسها، لتنتهي إلى استبقاء منطق الفكر المهيمن، بإطلاق فاعليته الذاتية في صورته المقلوبة، التي تساويه أحيانًا بالقيمة المطلقة.وهذا الذي تتولى تنقيحه هنا، تهيئة للعمل هناك فيما ستعرض له من التجارب الجديدة التي تبدي استجابتها النوعية وكفاءتها الفكرية والفنية بما تضيفه من خبرات، وبما تجترحه من أساليب ورؤى، تسد بها نقص التجربة الريادية، وتملأ شقوقها وتجبر عثراتها، وهو ما تجلوه الروبي في قراءتها النقدية إذ تستخلص الملامح الكبرى لشخصية الأنثى في «دنيازاد»، تلك التي تنقض بها مي التلمساني سمات الأنوثة النمطية الراسخة - وفق ما سبق بيانه- في قيود السلبية والتبعية والعاطفية واللا عقلانية(١١)، وتبين، على مستوى الموضوع والمعالجة، دلالة الموضوعات (التيمات) الجديدة الموصولة بنبذ الأدوار التقليدية والاحتفاء الخاص بالأنثى على أرضية القران بين الكتابة والولادة في مغامرة الخلق والإبداع وبين الكتابة والحب والتحرر والوعي بالذات والآخر عند نورا أمين المعنية بالمبادرة والنقض وإعادة التعريف في مواجهتها لمنظومة القيم الثابتة في مجتمع يتغذى على الكبت والحرمان(١٢).

ثمة مسألة أساسية بخصوص هذه الكتابة، لم يفت الروبي أن تنتبه لها في انتقالها بين التجارب المختلفة، وهي التي تتركز أساسا على اللغة في علاقتها بالقوة، وفي كونها حقلا للصراع والسيطرة تنعكس فيه خصائص النسق المهيمن الذي يحتكر القول ويسقط صورته على أداة التعبير، مما يوجب على الكتابة النسائية - لكي تتحقق - أن تخضع للمرور الجبري في

قناة التعبير الأبوية، وهذا ما جعل الروبي تنبه على ضرورة إثارة الأسئلة المستترة التي تنطوي عليها هذه الكتابة المحجوبة أو المستدخلة في النسيج العام للمؤسسة اللغوية. ومن هذا القبيل مالفتت إليه في فحصها لخطاب مي زيادة وكشفها عما أرساه من خصوصية التعامل مع شعر عائشة/ المرأة، حتى في الموضوعات التقليدية، إذ إنها لم تقنع بالظاهر المعلن، بل عملت على الاهتمام بالدلالات المستترة، وفي مثل هذا التوجيه يتضح تشديد الروبي على الدلالة الضمنية المحجوبة تحت طبقات التقليد المسيطرة، وتبرز فيه الإشارة إلى الازدواج الذي يحكم كتابة المرأة المقموعة بين السطح والعمق وبين النسج على منوال الذكورة ومحاولة اختراق بنيتها، بتسريب أطياف المكبوت الذي يعمل، من الداخل، على إنزال شيء من العطب بآلة التعبير الرسمي الموحد. وعلى هذا المستوى أيضًا تظهر عنايتها بأسئلة الشكل في الكتابة الجديدة، وتميز قدرا منها في «حالات التعاطف» التي تبدو فيها لغة نورا أمين - كما تقول - بسيطة وشفافة، بمقدار ما هي مبطنة بمعان ودلالات أخرى لا تسلم نفسها بسهولة[١٣].

وهكذا نجد - في كل ما تقدم - أن الروبي استطاعت أن تُعمل أدواتها النقدية - التحليلية بكفاءة مكنتها من الكشف عن خصائص لغوية وبنائية، فضلا عن العناصر والمكونات الفكرية والمضمونية التي توحّد - وتنتج الفرق أيضًا - بين هذه التجارب، وتفتح مكاناتها على مزيد من وعود التجاوز الفاعل والإبداع الخلاق، الذي ترى إليه وتحاول التنظير له من موقع رؤيتها المتقدمة لضرورات التغيير الاجتماعي الشامل الذي يقتضيه النهوض الحضاري للانفتاح على آفاق العصر.

## - ٤ -

لا تقتصر أهمية مشروع «الروبي» هذا على ما تحقق منه، بل إن دلالة المنجز هنا، توجهه إلى أهمية الممكن الذي يرشحه وينطوي على الإشارة إليه. ومن هنا يغدو بمقدورنا، على نحو ما، أن نتبين ما يتخلل الإنجاز من طموح تنظير هذه الكتابة وبناء موقعها استنادا إلى رؤية نقدية تفتح على أفقها التعددي وطابعها الحواري القائم على توسيع المشاركة وحفز أسئلتها الجديدة ورؤاها الناهضة على إقرار حق الاختلاف وتمكين قيامه على قاعدة التكافؤ، من منطلق الوعي بالتحديات الكبرى، التي تستلزم تضافر الجهود وتفاعل الموارد على طريق إحداث التغيير الضروري وإنتاج القطع البنيوي المؤهل لقيام نهضة اجتماعية شاملة. وفي هذا المنحى يبدو لنا حرص «الروبي» على تعيين مشروعها النقدي الخاص بكتابة النساء ضمن محيطه الاجتماعي العام، من حيث

هو علاقة داخلية ومفصلية ومتعدية، لاتنفك عن محددات هذا الوجود وحاجاته الأساسية إلى التنمية والتحرر والازدهار.

في ضوء ذلك يلاحظ أن مقولة «الخصوصية»، التي تحاول الباحثة تمييزها في موضوع عملها، هي مقولة تتدرج في اختلاف التجارب وتنوع الخبرات الموجب لتكاملها أولا، وهي خصوصية تاريخية مشروطة ومتغيرة ثانيا. وفي هذا المعنى كانت تتبه باستمرار على خطورة إغلاق الإسهام النسائي على نفسه بما يزكي النظر إليه على أنه محاولة لنقض سلطة بسلطة واستبدال عرش بعرش. وإذا كان ذلك ينأى بإسهام المرأة عن الانعزال والتقوقع في هامش خاص به وحده، فإنه يجنبه في ذات الوقت - وربما بالمقدار نفسه - إمكانية أن يتأسس في مدار السلطة ومركز الهيمنة. وهو مايجعل من عمل الرويبي يرقى - من خلال توفره على كتابة النساء إلى النفاذ والفعل في مختلف جوانب الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية، بحيث يجوز القول بضرورة تحقيق المساواة بين الجنسين إلى مواجهة ركائز السلطة «الكليانية» وتجلياتها المؤسسة على جوهرانية الفصل الماهوي الذي «يطبع» الاستبعاد ويركز السيطرة. ولا سيما أن هذه الأخيرة - فيما تراه بعض التوجهات - هي سمة الذكورية الأبوية (البطريركية) وخطيئتها بكل صورها ومستوياتها[14].

ومع التنويه بما كان يحتمله هذا المشروع ويعد به، فإن الرويبي - في غمرة انشغالها بالمراجعة والتأسيس - لم تتساءل عن معيار التوصيف والتصنيف، ولم تدقق النظر في صور الكتابة لإنتاج تمييزها الإصلاحي، وهو ما حال دون إنشاء الفرق، بشأن هذه الكتابة، بين نسويتها وأنوثيتها ونسائيتها، فكانت تتعاقب أو تتناوب هذه التوصيفات من غير تمييز نقدي واضح، يجلو كثافة المفهوم، ويضفي قيمة خاصة على التحديد. وكثيرا ما تردد الخلط بين هذه المستويات بصورة الجمع حينا وباعتماد الإنابة المتبادلة فيما بينها أحيانا، على نحو يشير إلى ترادفها أو تعادلها أو انطباق واحدها على الآخر في عمل الرويبي. هذا، على الرغم مما تسجله في إحالتها الهامشية من تفرقة النقد الغربي الحديث بين ما هو نسوي «Feminist» وما هو مؤنث «Female»، ومن تمييزه بين هذين السابقين معا وبين الأنوثة «Feminine» بوصفها منظومة من السمات المحددة ثقافيا[15].

وواقع الحال أن الجمع بين هذه المصطلحات في الدلالة على معنى موحد غالبًا ما أدى إلى الاكتفاء بالنسبة الخارجية، وحال دون إجراء تصنيف ينطلق من داخل المكتوب. وهكذا كان يغلب على استخدام «النسوي» ومقابله «الذكوري» الطابع الخارجي البيولوجي الذي يحيل على جنس الكاتب لا على خصائص الكتابة في صنعاتها وأساليبها ومضموناتها الموجهة لإقرار أشكال التحيز أو مناهضتها

. ولا بأس من الإشارة هنا، إلى أن التركيز على سؤال الأولية والبداية والأصل - وهو ما يظهر في غير مكان من كتابة الروبي، بهدف تأكيد أسبقية المرأة والإبداعية - يشعر بإمكانية التحول إلى تمركز معكوس هو مقلوب نقيضه الذكوري. هذا وإن لم تكن الأطروحات الأساسية المقدمة تلتقي به أو تنبئ عنه.

والحق أن المحتمل من مثل هذه الملاحظات لايقدح في الجهد النقدي العميق المبذول في هذا المشروع الذي هو مهم بالنظر لما حققته الروبي منه، ومهم أيضًا بالنظر لما كان ممكنًا أن تحققه، ومهم مرة ثالثة قياسا إلى ما تشير إليه في أدائها من أفق نظري واسع تحاوله وتدفع نحوه، عبر سعيها الجاد لإنتاج المفهومات، واختبار أهليتها وتفعيلها في مواجهة الخطاب المهيمن بتقييد مطلقه وفكّ مغلقه وإنطاق هوامشه وإعادة تعريف بداهاته العمياء، من المنظور الذي يصل بين الحرية والإبداع، ويقرنهما معا في النسيج الضروري لمعركة التحرر الاجتماعي العام.

## إحالات

❖في مناقشة هذا الموضوع اعتمدنا دراسات الروبي الخاصة بالكتابة النسوية، المثبتة في الفصل الرابع وفي النصف الأول من الفصل الخامس من الكتاب الذي أصدرته الهيئة العامة لقصور الثقافة في يوليو / ٢٠٠١ بعنوان «بلاغة التوصيل وتأسيس النوع».

والروبي باحثة وناقدة وعضو هيئة تدريسية بجامعة القاهرة، ورحلت مبكرة عام ٢٠٠٠ باشتداد المرض الخبيث عليها.

١ - د . ألفت كمال الروبي : «بلاغة التوصيل وتأسيس النوع»، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة ط ٢٠٠١، ص ٣٩٥.

٢ - المصدر السابق ، ص ٤٠١ .

٣ - روجيه غارودي: « في سبيل ارتقاء المرأة»، دار الآداب، ط ١٩٨٢، ص ١٦. نقلا عن تغاريد بيضون: «المرأة والحياة الاجتماعية في الإسلام»، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٣٧ .

٤ - بلاغة التوصيل وتأسيس النوع، ص ٤١٦ .

٥ -المصدر السابق ، ص ٤٥٤ .

٦ - المصدر السابق، الصفحات ٤٦٢ ، ٤٦٣، ٤٦٨ .

٧ - المصدر السابق، ص ٤٢١ .

٨ - المصدر السابق ، ص ٤٢٥، ٤٣٦ .

٩ - المصدر السابق، ص ٤٥٧ .

١٠ - المصدر السابق، ص ٤٦٢. وينظر في هذا الخصوص كلام تيري إيجلتون على التقسيمات الحادة التي تسود العالم البطريركي في كتابه : نظرية الأدب» ترجمة ثائر ديب، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٩٥، ص ٢٥٥ ، ٣١٧ .

١١ - بلاغة التوصيل وتأسيس النوع ، ص ٤٨٣ .

١٢ - المصدر السابق، ص ٤٩٢، ٤٩٩ .

١٣- المصدر السابق ، ص ٥٠١

١٤- نورة فرج المساعد: «النسوية: فكرها واتجاهاتها»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد (٧١) صيف / ٢٠٠٠، ص ٢٩.

١٥ - بلاغة التوصيل وتأسيس النوع، ص ٤٧٤، الإحالة رقم (١٤).

# المرأة العربية والإبداع في سورية:
## المرأة الكاتبة نموذجاً

د. نجاح هارون *



*يتجه البحث إلى رصد المرأة الكاتبة المبدعة في سورية، فيحدد معنى الإبداع ومجاله الأدبي على وجه الخصوص ومدى إسهام المرأة السورية فيه وتحديد مجالاته، وتطور هذا الإسهام بقصد الوصول إلى مكانة المرأة المبدعة وانجازها التاريخي والفكري والفني والتوقف عند مراحله: الريادة وإضاءة نموذج ماري عجمي والنهوض منذ خمسينيات القرن العشرين حتى نهاية الستينيات والتوقف قليلاً عند إبداع ألفة الإدلبي والتأصيل منذ السبعينيات حتى اليوم وملاحظة إبداع بعض وجوهه البارزة مثل غادة السمان وقمر كيلاني.. إلخ.*

(*) د. نجاح هارون: عضو هيئة تدريسية، استاذة في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق.

### ١ - معنى الإبداع:

الإبداع لغة «عبارة عن عدم النظير، وفي الاصطلاح: هو إخراج ما في الإمكان والعدم إلى الوجوب والوجود»[١]. وجاء في المعجم الوسيط «أبدع: أتى البديع وأتى بالبِدْعة. والإبداع عند الفلاسفة: إيجاد الشيء من عدم، فهو أخصُّ من الخلق، ومنها الابتداعية» (أي المذهب الذي نشأ في أوروبا في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر وعرف بالرومانسية) وهي نزعة في جميع فروع الفن تُعرف بالعودة إلى الطبيعة وإيثار الحس والعاطفة على العقل والمنطق، وتتميز بالخروج على أساليب القدماء باستحداث أساليب جديدة»[٢]. وجاء في القاموس الفلسفي تحت كلمة إبداع (Schopfung) ما يلي: «للإبداع المعنى العام الشامل للخلق وللإنتاج، ولإخراج شيء من لا شيء، وينتمي بذلك إلى مجال الفكر والإدراك ما قبل العلمي. وإذا نظرنا إلى استخدامه على المستوى الفكري والفني فإن هذا المصطلح يرتبط بصورة دائمة تقريبًا بفكرة تقديس العبقرية المدنية، وعلى المستوى العقائدي فإن للإبداع معنى دينيًا لخلق الله للعالم من العدم أو خلق وتشكيل الله للعالم الأبدي.»[٣].

تتفق المعاجم اللغوية والفلسفية على أن الإبداع يعني إيجاد شيء لم يكن موجودًا من قبل، وهذا الشيء يجب أن يكون ذا قيمة، أي أن الإبداع هو «الجدة والقيمة، أي الشيء الذي لا يُستمد بكليته من القديم، ويكون ذا قيمة معترفًا بها. وبتعبير آخر حسب «لسان العرب» الابتداء في شيء غير ذي مثال سابقًا، متضمنًا معنى الانقطاع عما اعتيد السير فيه من قبل مشروطًا بقيمته المتفق عليها بوعي ظاهر أو كامن؛ أما المبدع فهو صاحب الجديد ذي القيمة»[٤].

ورأى د.عبد الكريم اليافي بأننا نستخدم كلمة أبدع وخلق بمعنى «إنشاء أمور جديدة لم تكن حاصلة أو بمعنى عرضها بشكل جديد لم يكن منتظرًا أو متوقعًا»[٥].

وقد ربط العرب القدماء في الجاهلية الإبداع بوجود الجن أو الشيطان من وادي عبقر، إذ اعتقدوا أن لكل شاعر جنيًا يقوم بتلقينه الشعر. وقد أشار إلى ذلك أبو العلاء المعري بقوله:

**وقد كان أرباب الفصاحة كلما**

**رأوا حسنًا عدوه من صنعة الجن**

وهذا ما دعي فيما بعد بالإلهام الذي ينزل على المبدع بصورة مفاجأة ودون سابق إنذار، إذ أن الفكرة عندما تأتي صاحبها تكون خاطفة. وكأن مهمة الإلهام هي إعطاء الشرارة للبدء بعملية الخلق. وتعد

هذه اللحظة هي الخطوة الأولى في طريق الإبداع، فهذا بول فاليري يقول عن تلك اللحظة: «البيت الأول تحمله الملائكة أو الآلهة إلينا مجاناً، ثم نكمل نحن القصيدة». إذاً الإلهام لا يدوم طويلاً، وهنا تأتي مهمة المبدع في أن يحوّل تلك الإلهامات إلى أشكال فنية. إذ قد يأتي الإلهام الإنسان غير المبدع إلا أن هذا الأخير لا يقدر على ترجمته إلى واقع فني ملموس، وهنا يمكن أن نقول مع غوته «إن المادة يراها كل إنسان أمامه، لكن لا يجد قيمتها إلا من له علاقة بها (أي المبدع)، ويبقى الشكل سر الأغلبية»[٦]. وقد عرّف هيغل النوعية الخاصة للغة الشعرية ليس على أنها أولاً «في انتقاء المفردات النادرة وفي طريقة تركيبها... وليس في العذوبة والإيقاع والقافية إلخ، وإنما قبل كل شيء كتجسيد وشكل «للتصور الشعري»[٧] ويقول مايكل أنجلو: «إن صخرة المرمر تخبئ التمثال فيها، وما على المرء إلا أن يحرره من سجنه»[٨]. وللإبداع شروط، فلا يمكن لأي إنسان أن يدعي بأنه مبدع، فالمبدع يحتاج أولاً إلى الموهبة، وهذه الموهبة تحتاج إلى صقل وتهذيب حتى تظهر للعيان، فقد تكون مخبوءة في النفس، وتحتاج إلى من يزيل الغبار عنها، ويظهرها للناس. كما يحتاج المبدع ثانياً إلى التجربة والاطلاع، فهذا أبو نواس يقول بأنه لم ينظم الشعر إلا بعد أن حفظ حوالي أربعة آلاف أرجوزة للشاعرات من النساء. ويعيش المبدع في مجتمع له عاداته وتقاليده وموروثه الثقافي الذي لابد للمبدع من أن يكون مطلّعاً عليه مؤيداً له أو معارضاً، ويمكن أن يتمثل جزءاً من هذا التراث في عمله على أن يقدمه بحلة جديدة، ولا يمكن أن نطلق عليه اسم مبدع ما لم يأت بجديد. يقول صاحب العمدة: «وإنما يسمى الشاعر شاعراً لأنه يشعر بما لايشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني.. كان اسم الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة، ولم يكن له إلا فضل الوزن»[٩].

ولا بد للمبدع ثالثاً من التعلم والحرية. وإن ازدياد عدد المبدعين في المجتمع دليل صحة، إذ إن هذا يدل على التطور والتقدم والحرية التي يتمتع بها المجتمع.

والمبدع يعيش في بيئة معينة، وتؤثر فيه هذه البيئة كثيراً، ويزداد إبداعه، أو يخبو بقدر ما يصقل موهبته، «ولا شك في أن الخصب والتنوع والإتقان والمهارة عناصر ترفع المبدع في إبداعه»[١٠].

إذن الإبداع يتعلق دائماً بالشعب أو المجتمع أو الحالة الاجتماعية والحضارية للمجتمع الذي يعيش فيه المبدع، كما يتعلق بثقافة المبدع وحالته النفسية والمادية، ومن أهم صفات المبدع هي أن يخرج في إبداعه

عن نطاق ذاتيته، أي «الابتكار من الذات ونحو الذات دون إغفال البعد التاريخي وحصيلة التجربة الإنسانية في شراء الذات وخطابها الإبداعي، لأنه لا سبيل إلى التقدم بمعزل عن وعي الواقع وتغييره، أو السيطرة عليه وامتلاكه معرفياً وجمالياً عن طريق الإبداع العلمي والفني والأدبي»[11].

وللإبداع وظائف هامة في المجتمع، فللأدب والفن دور كبير في تثقيف الناس وفي خلاصهم الروحي أحياناً، فمنذ القديم تحدث أرسطو عن وظيفة المأساة وقال إن وظيفتها الأساسية هي التطهير، ويسهم الأدب عند أفلاطون في تثقيف الحرس، كما تحدّث أيضاً عن أهمية الموسيقا بأنها «تحدث تأثيراً لا يقاوم على شكل الحكم، ولا أخشى التأكيد أنه ليس باستطاعتنا إحداث أي تغيير في الموسيقا دون إحداث أي تغيير مماثل في دستور الدولة».

وفي القرن الثامن عشر رأى غوته «إن قارئ الرواية والناظر إلى المسرحية يشعر بالفرح والخلاص. وانفعالاته التي زودت ببؤرة تتركز فيها، تتركه في نهاية تجربته الجمالية في حالة هدوء العقل»[12].

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث نرى أن سارتر يقول إن «الدواعي الأساسية للخلق الفني يتمثل في حاجتنا إلى الشعور بأننا ضروريون بالإضافة إلى العالم»[13].

ثم إن مؤلفا نظرية الأدب رينيه ويليك وأوستن وارن يريان أن الأدب يحررنا - كتاباً وقراء «من عناء الانفعالات، فالتصريح بالانفعالات يحررنا منها»[14].

كما أن المبدع يضع في اعتباره المتلقي الذي يقدم له إبداعه عندما يكتب، ولا يمكن لمبدع أن يدعي أنه يكتب لذاته، بل يمكن القول: إن المتلقي هو العنصر الأساسي الذي يفكر فيه المبدع عندما يكتب.

من خلال ما تقدم نرى أن الإبداع لم يفرق بين رجل وامرأة أو بين كهل وشاب، فكل إنسان امتلك في نفسه طاقة الإبداع يمكن أن يكون مبدعاً بغض النظر عن جنسه أو عمره، وما يحتاجه هو فقط الموهبة والثقافة والجو الحضاري والثقافي ثم الحرية، وهي من أهم عناصر الإبداع، فبدون الحرية لا يستطيع المبدع إخراج ما في نفسه إلى الحياة، كما لا يستطيع التعبير عن طاقاته بشكل جيّد وفعّال. ولابد للمبدع من طريقة خاصة به وإلى أسلوب متميز كما يرى غوته. وإن الذين يحاولون ربط الإبداع بجنس الرجل، والذين يقولون إن «العبقرية صفة ذكورية» هم مخطئون، فقد عرف التاريخ الكثير من المبدعات النساء، ومهما حاول المجتمع الذكوري إخفاء أو إهمال تجربة مثل هؤلاء النساء إلا أن كتب التاريخ حفلت بأسماء

المبدعات النساء في جميع المجالات منذ الجاهلية وحتى الوقت الراهن. فالخنساء في الجاهلية فاقت الرجال في شاعريتها، ثم إن أبا نواس اعترف بأنه لم يكتب الشعر إلا بعد أن حفظ حوالي أربعة آلاف أرجوزة لشاعرات نساء. لكن يمكن أن تعزا قلة عدد المبدعات النساء في فترات التاريخ المختلفة إلى نظرة المجتمع الذكوري الدونية للمرأة أو خجل المرأة أحياناً عن نشر وإذاعة ما يدور في خلدها من أعمال إبداعية خوفاً من سوء الفهم والتفسير. فحالة الكبت التي كانت تعيشها المرأة، وما زالت تعيشها في بعض المجتمعات نتيجة موروث العادات والتقاليد جعلت عملية الإبداع عندها تتراجع، تقول نوال السعداوي إن عملية الإبداع تبدأ «بالكشف عن عملية الكبت، بإزالة الأحجار التي سددنا بها مجرى النهر. والإبداع هو اكتشاف هذا النهر وفتح الطريق أمامه. ونحن لا نخلق هذا النهر، إنه موجود في أعماقنا منذ الطفولة»[15]. إذن نحن لا نقوم بوضع الإبداع في نفوس المبدعين وإنما هو طاقة موجودة لدى المبدع، رجلاً كان أم امرأة، إلا أن الضغوط الاجتماعية هي التي تسدُّ عليه الطريق عند النساء. فالإبداع ليس إلا اكتشاف ما هو موجود، وإعادة اكتشافه في ضوء جديد. الإبداع هو العودة إلى المعرفة الفطرية التي عرفناها في الطفولة»[16]...

ولم نعرف مرحلة من مراحل التاريخ في سورية دخلت فيها المرأة مجالات الإبداع كافة وبلغت فيها مكانة مرموقة مثل هذه المرحلة، حيث أثبتت المرأة فاعليتها في مجالات الإبداع كلها، وإذا توقفنا عند الإبداع الأدبي نرى أن المرأة أثبتت وجودها في الشعر والقصة والرواية وأيضاً في الصحافة وفي الإذاعة والتلفاز وغيرها من ميادين الإبداع، وقد عرفت الكاتبة السورية المبدعة الهدف من الإبداع والرسالة التي يحملها، فضمنت أدبها الكثير من المعاني السامية التي تسهم في دفع المجتمع إلى التقدم، واستطاعت عبر مسيرة إبداعها الطويلة أن تعالج موضوعات هامة سواء ما تعلق منها بهموم المرأة أو ما يتعلق بالهم العام وهموم الوطن، فكتبت الأدب الاجتماعي والأدب المقاوم، فساهمت بذلك في عملية وعي الفرد لقضاياه السياسية والاجتماعية والفكرية.

**٢- مرحلة الريادة (١٩٣٠ - ١٩٥٠):**

كانت سورية في تلك المرحلة تعيش ظروفاً سياسية واجتماعية صعبة، فقد جاء الانتداب الفرنسي بعد العثماني ليكرس التخلف والتبعية التي كانت سائدة، وليزيد من اضطهاد أبناء الوطن. ولقد كان الهم الأكبر لأبناء سورية في تلك الفترة هو مقاومة الاستعمار والمشاركة في الثورات ضده، ولذلك وجدنا أن الإبداع الأدبي قد

تراجع إلى المرتبة الثانية. ذلك أن الإبداع هو ابن بيئته ومجتمعه، ولا يمكن له النمو والترعرع في ظل الاستعمار الذي يترافق عادة بالاضطهاد والتعذيب، وسلب الحريات وكم الأفواه وفقدان الحرية التي هي من أهم شروط الإبداع، لأنها مهمة لكي يخرج المبدع ما في نفسه إلى الحياة. لذلك يمكن أن نفهم سبب خبو جذوة الإبداع في تلك المرحلة من تاريخ سورية، وخاصة فيما يتعلق بالمبدعات من النساء حيث كانت المرأة أكثر تعرضًا للقهر من الرجال، كما كن يفتقرن إلى الحرية إلا أنه يمكن القول أيضًا إن الإرساليات التي جاءت من الغرب إلى الشرق، وأيضًا الرحلات العديدة من المشرق إلى المغرب أدت إلى اطلاع أهل المشرق على الأوضاع السائدة في الغرب، وقد لفت انتباههم مكانة المرأة الأوروبية، وأدى ذلك إلى إثارة أسئلة كثيرة كان من أهمها القضايا المتعلقة بالمرأة، لأن الخوض فيها يعني الخوض في الدين والسياسة والاقتصاد والعادات والتقاليد وكل نواحي الحياة. ومن الملاحظ أن قضية المرأة بدأت تلقى الاهتمام منذ بداية القرن العشرين بفضل بعض رجال الفكر والدين الذين سافروا إلى الغرب مثل رفاعة الطهطاوي الذي يعد أول من نادى بتحرر المرأة، ثم تلاه خير الدين التونسي وابن باديس الجزائري وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وتلاميذهم كسعد زغلول وقاسم أمين الذين طرحوا جوانب قضية المرأة مثل الحجاب والتعليم والتحرر والأمور المتعلقة بالزواج والطلاق. وقد أصدر محمد عبده مفتي الديار المصرية بعض الفتاوى التي تنصف المرأة في زواجها وطلاقها، ثم جاء بعده قاسم أمين الذي عالج في كتبه «تحرر المرأة» و«المرأة الجديدة» و«المذكرات» أمورًا تتعلق بالحجاب وحق المرأة في نزعه والطلاق وحق المرأة فيه، كما نادى بمنع تعدد الزوجات وبتعليم المرأة مثلها مثل الرجل، وأن يكون لها حق العمل والمشاركة في النشاطات العلمية والفنية والسياسية والاجتماعية.



وقد تعرض قاسم أمين بسبب تلك الآراء بأنه يضع المرأة المسلمة العربية في صف الأوروبية، للهجوم عليه كما اتهم بخيانة مصالح الأمة.

وانتشرت تلك الأفكار في بلاد الشام أيضًا، حيث علا صوت بطرس البستاني مطالبًا بتعليم المرأة، ثم أتى بعده أحمد فارس الشدياق وفرنسيس مراش وفرح أنطون وعبد الرحمن الكواكبي الذين كتبوا من أجل المرأة.

هذا فيما يتعلق بآراء الرجال في قضية تحرير المرأة، أما فيما يتعلق بدور المرأة في تلك القضية فإنها لم تبق على الحياد، وإنما التفتت إلى واقعها ووجودها، وحاولت

بعض النساء تلمس الطريق في الحياة فعرفن قدرهن، وساهمن في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية لبلدانهن. فبرزت عائشة تيمور سنة ١٨٩٦ التي نادت المرأة العربية بأن تتساوى مع الأوروبية، كما أسست هند نوفل مجلة «الفتاة» في القاهرة ثم تلتها مجلة «السعادات والبنات» ثم «فتاة الشرق» التي كتبت فيها أقلام نسائية مبدعة. كما أسست ماري عجمي في سورية مجلة «العروس» سنة ١٩١٠، والتي تقول في مقدمتها ما يلي: «...إلى الذين يؤمنون أن في نفس المرأة قوة تميت جراثيم الفساد، وأن في يدها سلاحًا يمزق غياهب الاستبداد، وأن في فمها عزاء يخفف وطأة الشقاء البشري- إلى الذين بهم الغيرة والحمية- إلى الذين يمدّون أيديهم لإنقاذ بنات جنسهم من مهاوي هذا الوسط المشوه بانتشار الأوهام أقدم مجلتي...»[١٧].

وبالإضافة إلى الاتصال بالغرب ظهرت في سورية في تلك الفترة علاقات اجتماعية متشابكة، كما نشأت الطبقة الوسطى التي أولت التعليم أهمية خاصة[١٨]، كما تأسست النوادي والجمعيات كالنادي الأدبي النسائي الذي أسسته ماري عجمي سنة ١٩٢٠ في دمشق، وجمعية نور الفيحاء وناديها. وتوالى ظهور بعض النساء المبدعات في المجال الأدبي مثل ماري عجمي ووداد سكاكيني وألفة الإدلبي وغيرهن. ومن الملاحظ أن غالبية المبدعات كن من الوسط الارستقراطي والبرجوازي، إذ كان هذا الوسط أكثر احتكاكًا بالغرب، فتلقت النساء تعليمًا متميزًا وغالبيتهن درسن في مدارس أجنبية.

وسأحاول في هذه الدراسة التوقف عند واحدة من الرائدات السوريات في مرحلة الريادة، والتي أثبتت وجودها في المجال الأدبي، وخاصة في الشعر والصحافة، حيث لم تكن الرواية قد انتشرت بعد في سورية بين الأدباء حتى الرجال منهم، وتعد رواية «نهم» لشكيب الجابري الصادرة عام ١٩٣٧ أولى الروايات التي ظهرت في سورية. وتلك هي الأديبة ماري عجمي.

ماري عجمي (١٨٨٨ - ١٩٦٥) ولدت ماري عجمي في دمشق في سنة ١٨٨٨ وكان والدها عبد يوسف العجمي محبًا للعلم والأدب، فعلم أولاده جميعهم. وتلقت ماري عجمي تعليمها في عدة مدارس حيث درست أولاً في المدرسة الإيرلندية بدمشق ثم في المدرسة الروسية، ثم انتقلت وهي في الخامسة عشرة من عمرها إلى بيروت حيث درست التمريض في الجامعة الأميركية، إلا أنها لم تكمل اختصاصها. عملت ماري معلمة في زحلة وفي بور سعيد

والإسكندرية في مصر، كما علمت الأدب العربي في معهد الفرنسيسكان.

لمع اسم ماري عجمي في مجال الشعر والصحافة حيث أسست مجلتها «العروس» سنة ١٩١٠، فكانت أول مجلة نسائية في سورية[١٩]. كما عملت في مجال الترجمة عن الإنكليزية، وساهمت في العمل النضالي، وألقت العديد من الخطب في سورية ولبنان.

عاشت ماري عجمي في فترة حرجة من تاريخ سورية حيث الاستعمار العثماني ثم الانتداب الفرنسي، فتصدت للدفاع عن حقوق الشعب وحقوق المرأة. إذن كانت ماري عجمي طليعية من النساء الرائدات في النصف الأول من القرن العشرين، وهي لم تكتف بالتعليم والكتابة والصحافة ونظم الشعر بل عملت على غرس الحس الوطني في نفوس الطالبات، وغرست في نفوس أبناء الوطن بذور مناهضة الحكم العثماني والانتداب الفرنسي.

أسست ماري عجمي العديد من النوادي والجمعيات النسائية مثل النادي الأدبي النسائي سنة ١٩٢٠ في دمشق، وأسست جمعية نور الفيحاء وناديها، ومدرسة لبنات الشهداء في السنة ذاتها. كما نادت أبناء وطنها للوقوف في وجه الاستعمار الطامع في ثروات وطنهم فقالت:

«إن المحراث في يدك أيها الرجل، لسيف تذود به عن حياتك، والمغزل في عينيك، أرهف سهم تناضل به دون مالك واستقلالك.

إن لبن الأم، يا قوم، خير من لبن المرضع، إن ثوبًا تهديه إليكم بلادكم يستبقي مالكم الضائع. إلى مصنوعاتكم، أيها السوريون، فإنها لراية لبلاد لم تبق لها راية.. وإن أمة هان على أبنائها بذل الدماء، لا يصعب عليها الانتصار في ميادين العمل»[٢٠].

كما حثتهم في شعرها على النهوض من كبوتهم ونفض آثار النوم عن عيونهم قائلة:

يا قومُ أين ربيعُكم
أين الروائعُ والغُرر؟
أين الصفاء وأين مجد
كُم القديمُ وما بهر؟
لبست رياضكم الحدا
د أسًى على حظٍ عثر
لم لا تعود مع الربيع
حياة شعبٍ محتضر
يخضر فيه رجاؤه
بمضاء فتيان سُمُر»[٢١]

دخلت ماري عجمي سجون دمشق إبان الحكم العثماني متحديةً جريئة، وكتبت ما رأته فيها من قهر وفساد وتعذيب وإهانة

كما في قولها «فقد كنت أزور بعض أصدقائي الأدباء في سجن القلعة، الذين زجوا مع المجرمين بتهم بحث عنها المجلس العرفي يومذاك فلم يجدها، فقد كنت أنحدر أربع درجات إلى الباب الحديدي ويصعدون لمواجهتي على ثماني درجات إلى الباب حيث نلتقي والمنديل على أنفي لا أجرؤ على انتزاعه اشمئزازًا من تلك الروائح النتنة المنبعثة من جوف ذلك السرداب»[٢٢]. ووصفت بأنها كانت تبعد الخفير الذي يقف في وجهها مانعًا إياها من الدخول إلى السجن، فيعجب الخفير من جرأتها ضاحكًا، تقول في ذلك:

«نعم كنت جريئة وما نال الخوف مني إلا يوم قيل لي: إن هنا سجن النساء. فبصبصت من ثقب الباب فرأيت منظرًا نفث الرعب في قلبي، تصورت معه أنني مساقة يومًا للزج مع أولئك النساء الفاجرات أنا التي أنف من معاشرة التافهات الخاليات من كل معنى ولو كن من النساء..»[٢٣].

إلى جانب مواجهتها للحكم العثماني، دعت ماري أيضًا إلى مقاومة الاستعمار الفرنسي، ورفضت كل الإغراءات التي حاول الفرنسيون تقديمها لها مقابل أن تهتف باسمهم، رغم حاجتها الماسة في تلك الفترة للدعم من أجل مجلتها «العروس» تقول:

«... طفق أحد معارفي يتردد كل مساء محاولاً إقناعي بأنني، إذا هتفت لفرنسا، وأنشأت الفصول، معددة الإصلاحات التي تقصد علينا الانتداب من أجلها، فزت بأجر شهري ضخم من الذهب الوهاج..».

وفاجأته يومًا بقولي: ما هي تلك الإصلاحات التي تريد أن أكتب عنها؟ قال: عليّ أن آتيك بقائمتها مرة بعد أخرى، وعليك إقناع القوم بها شفاهًا وخطابة وكتابة، قلت: «لتنجز فرنسا أولاً ما تعدنا به من الإصلاحات، فأترنم بذكرها مجانًا.. وكان جوابي له آخر عهدي به..»[٢٤].

كانت ماري بسيطة أبية النفس وحرة الفكر وجريئة، وقد اتخذت لحياتها أسلوبًا خاصًا في الكتابة والحديث، وهو أسلوب التهكم، وكانت تحب بساطة المظهر أيضًا، كما كانت شاعرة موهوبة، ويقال لو أنها تفرغت لنظم الشعر لكانت في مصاف الشعراء العظام، ثم التفتت في شعرها إلى وصف الطبيعة ولاسيما طبيعة دمشق الجميلة بحدائقها الغناء وغوطتها الرائعة، كما أحبت وصف الربيع بزهوره وعبيره. تقول في إحدى قصائدها:

خل اللواعج والفكر
فلقد أضر بك السهر
وامرح بجنات الشآ
م مع العبير المنتشر

حـيث الربيع مـخـيم
والموج يعـبث بالدرر
سـال اللجين بمائه
يجلي الخـميلة والزهر
فـومن أحب لنوره
ما بين مخضر الشجر
أشـهـر إليّ من اللآلئ
والجـواهر في النحـر
أنا أعـشق الأزهار مـا
احتجب الربيع وما سفر[25]

وتقول في قصيدة لها تصف فيها حبها لدمشق ولطبيعتها:

دمشق إذا غبت عن ناظري
فرسمك في حسنه الزاهر
مقيمٌ على الدهر في خاطري[26]

لقد كانت ماري عجمي عظيمة في زمنها، إذ كانت في طليعة النساء اللواتي نذرن حياتهن في سبيل قضية المرأة والوطن والاستقلال، كما كانت رائدة في مجال القلم، وهي التي «نذرت حياتها نذرًا للأدب»[27] كما قال عنها رئيف خوري، وكانت جريئة في الحق حتى لو «تضررت مصالحها بسبب تلك الجرأة» كما تقول عنها روز عطا الله شحفة[28].

أما الأديب والشاعر أمين نخلة فيقول عنها:

«لا أعرف في الأقلام النسوية قلمًا كالذي تحمله ماري عجمي، فهو شديد شدة أقلام الرجال، لطيف لطف أقلام النساء، في آن معًا. ولعمرك، هيهات أن يجتمع النساء والرجال على شيمة واحدة اجتماعهم في أدب ماري عجمي!»[29].

٣- مرحلة النهوض ١٩٥٠ - ١٩٨٥:

بدأت ملامح التغيير والنهوض تظهر على كافة المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بعد استقلال سورية من الفرنسيين عام ١٩٤٦ بفضل ما أبداه أبناؤها من مقاومة ونضال. ومن أهم المؤثرات التي ساعدت على النهوض التغيير الاجتماعي، والاهتمام بالتعليم وديمقراطيته والروافد الأجنبية عن طريق لجوء بعض الشباب إلى التعلم خارج القطر، كما ساهم انتشار الإعلام ولاسيما الصحافة في عملية النهوض، ومن المؤثرات أيضًا تيسير الطباعة والنشر.

في ظل تلك الظروف التي أصبح فيها الإنسان الفرد محور اهتمام الدولة، كان لابد أن يدفع بقضية المرأة إلى الواجهة بعد أن كانت متأخرة في مرحلة الريادة، إذ بدأت الدولة وحزبها القائد بالاهتمام بالمرأة باعتبارها تمثل نصف المجتمع الذي لابد من الاستفادة من خبراته وطاقاته في عملية النهوض، وقد عبّر حزب البعث العربي الاشتراكي في أحد بنود دستوره

عن موقف عام ومتقدم إزاء قضية المرأة، إذ جاء في المادة (١٢) من دستور الحزب الذي أقرّه المؤتمر القومي الأول عام ١٩٤٧:

«تتمتع المرأة العربية بحقوق المواطن كلها، والحزب يناضل في سبيل رفع مستوى المرأة حتى تصبح جديرة بتمتعها بهذه الحقوق»، وقد تطور هذا الموقف كما تطور مجمل فكر البعث، وانعكس ذلك في المنطلقات النظرية التي أقرّها المؤتمر القومي السادس عام ١٩٦٣. ومن أهم ملامح فترة النهوض:

١- تطور العمل السياسي وبدأ الناس يتمتعون بثمرات حقوق الإنسان مثل حق الرأي والانتخاب والتعليم.. إلخ.

٢- دخول المرأة ميادين العمل والإنتاج، إذ بدأت نسبة العاملات من النساء تزداد، وقد مثلت سورية في الثمانينيات المقام الأول من حيث حجم المشاركة النسوية في المجال الاجتماعي وأكبر نسبة جامعية بين الأقطار العربية[٣٠].

وحصلت المرأة في سورية على حق الانتخاب والترشيح، كما اشتركت النساء في الانتخابات للمرة الأولى عام ١٩٧١، ومنحت إجازة أمومة براتب كامل مدتها ٤٠ يومًا. وتم إنشاء الاتحاد النسائي العام في سورية بموجب المرسوم رقم ١٢١ هذا التنظيم الذي هدف إلى رفع المستوى الثقافي للمرأة والاستفادة من طاقاتها من أجل تحقيق أهداف الثورة، كما كان من أولوياته توفير الشروط اللازمة للمرأة لتقوم بالتزاماتها وتشجيعها على العمل في سائر المجالات مثل الرجل.

لقد عاش التنظيم النسائي في سورية منذ فترة السبعينيات من القرن العشرين في ظل سلطة سياسية واعية اتجهت نحو التحويل الاجتماعي الجذري، لذلك عمل على رفع مستوى وعي وعمل الجماهير النسائية والإفادة منها في عملية التقدم والتطور. كما حاول استكمال خطوات تكريس المساواة بين المرأة والرجل في القوانين، وذلك بالوقوف بحزم في وجه المعتقدات والتقاليد الرجعية التي خلفها الاستعمار، إذ بدأت النساء في التطلع إلى الربط بين مشكلاتهن وبين الأسباب الاقتصادية والاجتماعية لها، فلقيت قضية تحرير المرأة ومساواتها بالرجل ودورها الفاعل في عملية النهوض والتقدم اهتمامًا خاصًا من قبل الرئيس حافظ الأسد التي خصّ المرأة بحديث خاص في السنة العالمية للمرأة عام ١٩٧٥ عبّر فيه عن موقف قيادة حزب البعث العربي الاشتراكي من المرأة، قال فيه: «إذا كنا نريد لبلادنا أن تنمو وتزدهر، ولشعبنا أن يحقق التقدم والنصر فلا بد من أن تأخذ المرأة دورها كاملاً، وأن تتهيأ لها كل العوامل التي تمكنها من أخذ هذا الدور. وما لم تأخذ المرأة مكانها الطبيعي في مجتمعها فإن ثغرة واسعة

ستظل في كياننا تشكل منفذاً لكل عدو يريد أن يتسلل إلى قلب الوطن العربي»[٣١].

كما جاء في التوصية التاسعة من تقرير المؤتمر القطري السابع للحزب، والذي عقد في كانون الأول ١٩٧٩ مايلي: «الاستمرار في زج طاقات المرأة في عمليات التنمية، والعمل على زيادة توفير فرص التأهيل والتدريب والتعليم بما يتلاءم وحاجات المرأة في القطر، ويسارع في إشراكها فعلاً في عمليات الإنتاج والإدارة والتخطيط»[٣٢].

وكان من ملامح فترة النهوض ديمقراطية التعليم (في بنيته وإلزاميته)، أتاح هذا التوجه المجال أمام الفئات من العمال والفلاحين للحصول على التعليم الذي لم يعد حكراً على أبناء الطبقة الأرستقراطية والبرجوازية، وهذا ما ساعد على ازدياد الوعي لدى تلك الفئات، كما عمل على نمو وظهور الإبداع في صفوف الطبقة الكادحة، بعد أن كان غالبية المبدعين، ولاسيما المبدعات في الفترة حتى الستينيات من الطبقات الغنية والأرستقراطية والبرجوازية، لأنها الطبقة القادرة على تعليم أبنائها من جهة، والاحتكاك بالغرب من جهة ثانية بفعل السفر إلى خارج القطر لمتابعة الدراسة.

وأدى انتشار وسائل الإعلام، ولاسيما الصحافة إلى ازدياد الثقافة والوعي، وانتشرت أيضاً دور النشر، وأصبحت الطباعة أكثر سهولة، مما ساعد المبدعين من الكتّاب على نشر أعمالهم، وأصبح الكتاب في متناول أيدي الجميع بعد أن كان حكراً على أفراد طبقات بعينها.

وكان لابد للإبداع في مثل تلك الأجواء من أن ينمو ويترعرع، لأنه وجد الظروف الملائمة لذلك من حرية واستقرار اجتماعي وسياسي، فكثر عدد المبدعين في جميع المجالات. وإذا التفتنا إلى مجال الإبداع الأدبي نلاحظ ازدياداً ملحوظاً في عدد المبدعين في مجال الرواية والقصة والشعر والبحوث والنقد. لكن الأهم هنا هو تنامي مساهمة المرأة في الحياة الثقافية والفكرية في سورية، فقد تضاعف عدد المبدعات من النساء بعد الخمسينيات بسبب ما حصلت عليه المرأة من حقوق. وإن نظرة كمية إلى إنتاج المرأة في المجالات الأدبية كافة تظهر أنها حققت قفزة نوعية قياساً إلى فترة ما قبل الخمسينيات. ففي الفترة بين عامي ١٩٥٠ - ١٩٨٥ كانت نسبة النساء المبدعات كالآتي:

في القصة القصيرة كتبت المرأة ٥٤ من أصل ٢٨٠ مجموعة قصصية.

وفي الشعر كتبت المرأة ٦١ من أصل ٣١٨ مجموعة شعرية.

وفي الرواية كتبت المرأة ٤٢ من أصل ٢٥٥ رواية.

في البحث والنقد كتبت المرأة ٢٤ من أصل ٥٤٢ بحثًا.

وبلغت النسبة بذلك ١٨٪ من أصل الإبداع في تلك المجالات.

نلاحظ أن هذه النسبة ماتزال خجولة، إلا أنها تعتبر جيدة بالمقارنة مع الفترة السابقة.

وقد كتبت المرأة السورية أحيانًا تحت اسم مستعار مثل «بنت بردى» التي أصدرت رواية «القلب الذهبي» عام ١٩٦٣، وأم عصام، وهي خديجة الجراح النشواتي[٣٣].

وظهرت أسماء هامة في مجال الإبداع الأدبي، وحققت بعض المبدعات نجاحًا مميزًا عن طريق استمرار العطاء، وهذا ما جعل المرأة المبدعة السورية تحتل مكانًا بارزًا في الأدب العربي المعاصر. ومن هؤلاء الكاتبات: وداد سكاكيني وسلمى الحفار الكزبري- وكوليت خوري- وقمر كيلاني- وأم عصام- وهيام نويلاتي- وغادة السمان- وسنية صالح- وألفة الإدلبي- ودلال حاتم- وخالدة سعيد- وعفيفة الحصني- وليلى صايا سالم- وعزيزة هارون وهند هارون وغيرهن كثيرات. وقد أولى النقد العربي الحديث أعمال هؤلاء المبدعات أهمية، إذ صدرت دراسات كثيرة تتناول إبداع النساء في سورية خلال فترات مختلفة[٣٤].

وسأتناول إبداع واحدة من هؤلاء المبدعات بالدراسة، وذلك للوقوف على خصائص أدب المرأة، وأهم القضايا التي شغلت المرأة في تلك الفترة. فدراسة أدب المرأة مهم، لأنه يكشف عن مخزون أعماق المرأة، وهو يساعدنا على التغلب على الصعوبات التي تأتي من داخلنا، وكما قالت سيمون دي بوفوار: «نحن النساء نعرف خيرًا من الرجال عالم المرأة لأننا مرتبطات الجذور به، ونحن أقدر على إدراك ما معنى أن يكون الكائن الإنساني امرأة؟»[٣٥].

### ألفة الإدلبي:

ولدت الكاتبة ألفة الإدلبي في مدينة دمشق، وفيها تلقت تعليمها للتفرغ بعد ذلك للعمل الأدبي. بدأت الكاتبة في الخمسينيات واستمرت في إبداعها حتى التسعينيات، بدأت حياتها الأدبية بكتابة القصة القصيرة ثم كتبت الأبحاث الأدبية والرواية. من مؤلفاتها: «قصص شامية» ١٩٥٤- «المنوليا في دمشق» وأحاديث أخرى- مقالات- دمشق ١٩٦٤- «وداعًا يا دمشق» ١٩٦٣- «ويضحك الشيطان»- قصص- دمشق ١٩٧٠ «نظرة إلى أدبنا الشعبي» دراسة ١٩٧٤- «عصي الدمع»- قصص- دمشق ١٩٧٦- «دمشق يا بسمة الحزن» رواية- دمشق ١٩٨٠- «وداع الأحبة»- رثاءات- دمشق ١٩٩١- «حكاية جدي» رواية للفتيان ١٩٩١.

ســأتوقف هنا عند رواية «دمــشق يا بسـمة الحزن» التي كتبتهـا في مـرحلة نضجهـا الفني، ووضعت فيها كل خبرتها الفنية. لقد أعادتنا الكاتبة في روايتها إلى فترة العشرينيات والثلاثينيات من تاريخ سـورية في القـرن الماضي بكل أحـداثه من ثورات ومظاهـرات واضــرابات وقــصف لدمشق، ومـا بذله الشعب من تضحيـات دفاعًا عن وطنه، كل ذلك قدمته لنا الكاتبة عبر أسلوب اليوميات التي كانت تكتبهـا البطلة الرئيسة في الرواية «صبرية» على شكل مذكـرات، استطعنا من خـلالهـا أن نعايش الأحداث مع البطلة يومًا بيوم بكل صدق.

قـدمت لنا ألفـة الإدلبي في روايتـهـا صورة المرأة النمطية التقليدية التي تحاول أن تحافظ على العادات الموروثة، وترى أن وظيفتها الرئيسة تنحصر في إرضاء الرجل وتربيــة الأولاد، فـقــد جــاء على لســان (صبـرية) مـا يلي: «كـانت أمي توقظني كل يوم قـبل شــروق الشـمس لأعـينهــا على تنظيف البيت وتحضير طعام الفطور، في بلادنا يربون البنت على خدمة الرجل منذ أن يتفتح وعيهـا، أبًا كان أو أخًا، زوجًا أو ابنًا، حتى إذا كبرت شعرت أن خدمته أمر بديهي.

كنت أحسد أخوتي على استمتاعهم بالنوم أكثر مني ولاسيما أثناء العطلة»[٣١]

غير أن هذه البطلة حاولت كسر تلك القيود التي كــانت تفـرض على المرأة في تلك المرحلة، فتتفوق في دراستها، حتى يقرر والدها أن تتابع دراسـتــهـا حـتى يـأتي نصيبهـا. وتحـاول صبـرية أن تخرج من القوقعة التي يضعها فيها المجتمع، فتفتح نوافذها للحب والعلم، وتقرأ عددًا كبيرًا من الكتب، وتشـارك في النضـال الوطني عـبـر مـشـاركـتـهـا في المظاهـرات ضـد الاستعمار، وما شجعها على فعل ذلك هو أخوها (سـامي) وحـبيـبهـا (عـادل). لكن عندما شـاركت (صبـرية) في أول مظاهرة نسائية ضد الاحتلال الفرنسي، وتأخرت في العودة إلى البيت، انقلب والدها عليها، لأنها خرجت عن التقاليد في تصرفها، فضربها ومنعهـا من مـغـادرة المنزل ومن متابعة دراستها. وتزداد مأساتها باستشهاد أخيها (سامي) واغتيال حبيبها (عادل) الذي قتله أخوها (راغب)، لأنه تجرأ على خطبتها، لأنه ابن خباز وهي ابنة تاجر لكن (صبرية) كانت سلبية أمام تلك التطورات، فهي لم تحاول متابعة دراستها على الرغم من الفرصـة التي منحهـا لهـا والدها بعد مــوت (عـادل) إذ آلمه الحـال الذي وصلت إليه ابنته، وطلب منها متابعة تعليمها، لكنها رفضت، بل فقدت الرغبة في الحياة بعد موت حبيبها، وكأن الحب دافعهـا للحياة، وقــررت أن تبـقـى في المنزل، وتقـوم على خدمة والديها، ثم أنهت حياتها بالانتحار

رغم ما أبدته في البداية من مشاركة في النضال الوطني والمشاركة في المظاهرات ضد الاستعمار من أجل استقلال بلدها، وهي التي أكملت دراستها في مدرسة المعلمات، وكانت هذه المدرسة الثانوية الوحيدة في دمشق في العشرينيات من القرن الماضي.

لقد ماتت أحلام «صبرية» بمقتل «عادل». وهذا موقف سلبي، وكأن الرجل هو محور اهتمام الشخصية، وليس الهم الوطني. فهي تقول: «أعيش ببلادة سلحفاة في قوقعتها، لا يهمني ما يجري في البلد من أحداث. كنت فيما مضى أتابعها بلهفة»[٣٧]. يمكن القول: إن ألفة الإدلبي نقلت لنا واقع المرأة تماماً في عمليات تغييره ومعوقاتها فقد عالجت في رواياتها هم المرأة ورغم محاولتها وصف الهم الوطني والقومي، إلا أن الهم الخاص بالمرأة كان طاغياً.

**٤- مرحلة التأصيل (١٩٨٥ - ٢٠٠٢):**

في هذه المرحلة بدأت ملامح النهوض في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي تنعكس على المجتمع، وبدأ أفراد المجتمع السوري يتمتعون بثمرات ثورة الثامن من آذار والحركة التصحيحية المجيدة التي قادها الرئيس حافظ الأسد. إذ أصبح أبناء سورية يعيشون في جو يسوده الأمن والأمان، وتسيطر عليه الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وأصبحت الحرية حقاً يتمتع به كل مواطن وكان الإبداع الأدبي للمرأة في تلك المرحلة يغتني يوماً بعد يوم. ومن أبرز ملامح فترة التأصيل:

آ - حرية العمل السياسي والاجتماعي.

ب - ديمقراطية التعليم وقانون الاستيعاب في المعاهد والجامعات.

ج - رسوخ المؤسسات الثقافية والتعليمية وانخراط المرأة عاملة فيها.

د - تطور التعليم الفني وبروز المرأة فيه: كليات الآداب ولاسيما اللغات، حتى تسنمت نساء عمادة الكلية ورئيسات أقسام (مثل د. حنان المالكي ود. منى الياس، ود. فريال مهنا و... (جامعة دمشق)، وكلية الفنون الجميلة (وكيلات الكلية) والمعهد العالي للفنون الموسيقية والمسرحية.

هـ - تصدر المرأة مسؤوليات إدارة المؤسسات الثقافية والإعلامية والتعليمية (وزارة الثقافة منذ عام ١٩٧٦: د. نجاح العطار ثم د. مها قنوت ثم د. نجوة قصاب حسن)، ووزارة التعليم العالي (د. صالحة سنقر) ووزارة الشؤون الاجتماعية والعمل غادة الجابي ثم سهام دللو.. ووزارة المغتربين (د. بثينة شعبان) .. إلخ.

و - ودخلت النساء اتحاد الكتاب العرب منذ تأسيسه عام ١٩٦٩، وقيادته (نجاح

العطار في مطلع السبعينيات ثم قمر كيلاني ونادية خوست.. إلى أن صارت المرأة نائبة رئيس الاتحاد (د.بثينة شعبان)، واحتلت المرأة ثلاثة مقاعد من تسعة في المكتب التنفيذي في الدورة الأخيرة منذ عام ٢٠٠٠ (نادية خوست وجمانة طه أيضًا).

ز – الخروج من دائرة النسوية إلى دائرة الإبداع، أي الخروج من شواغل المرأة الذاتية ولاسيما نقمتها على الأوضاع الاجتماعية والرجل وإلى الشواغل القومية والوطنية والإنسانية والاجتماعية كاتبة ذات مسؤولية عن وجدان الأمة والوطن والحضارة.

فقد كانت غالبية كاتبات الخمسينيات والستينيات (مرحلة النضوج) يعمدن إلى تصوير شواغل المرأة الضيقة، والموقف من المجتمع والرجل والبطريركية مثل جورجيت حنوش وثريا حافظ وأنعام المسالمة وبنت بردى.. إلخ، إذ عالجت المرأة في أعمالها في أول الأمر الهمّ النسوي الخاص، وكان هذا نتيجة الظروف الاجتماعية التي كانت تعيشها المرأة والمسؤوليات الأسرية الملقاة على عاتقها والتي أعاقت حريتها الثقافية والفكرية. لكن بعد فترة الستينيات وبسبب النهوض الاجتماعي في جميع مجالات الحياة والذي أدى إلى رفع شأن المرأة ودخولها معترك الحياة، حدثت تطورات في الإبداع عند المرأة إذ خرجت من دائرة همها الذاتي، وغالبية كاتبات السبعينيات وما بعدها (مرحلة التأصيل) أصبحن يعنين بالشواغل العامة مثل قمر كيلاني ونادية خوست وألفة الإدلبي وكوليت خوري في إنتاجها اللاحق، وأمل جراح الشاعرة التي توقفت عن طباعة روايتها الأولى والوحيدة عام ١٩٦٩ «خذني بين ذراعيك» لأنها مغرقة في الشواغل الذاتية.

ح – دخول المرأة ميادين وعي الذات الخاصة والعامة من منظورات تاريخية وفكرية وفنية عميقة في مجالات إبداعية متعددة، ومن أمثلة ذلك:

– د. بثينة شعبان: من خلال البحوث الفكرية والأدبية والمقالات السياسية والكتب، ومن أهمها:

١– الشعر والسياسة– شيلي وشعراء الحركة التشارتية في بريطانيا– دمشق دار طلاس ١٩٩٠.

٢– النساء العربيات يتحدثن عن أنفسهن– دمشق– دار المدى ٢٠٠٠.

٣– الرواية النسائية في مئة عام – بيروت دار الآداب ٢٠٠٠.

– د. ناديا خوست: في رواياتها ولاسيما الرباعية الأخيرة (في بلاد الشام) وفي كتبها:

١– كتاب ومواقف: اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤.

٢- مسار الواقعية في القصة السورية- أمانة عمان الكبرى ٢٠٠٢.

- أمل جــراح: من خـــلال دواوينهـــا الشعرية:

١- «رسائل امرأة دمشقية إلى فدائي فلسطيني» بيروت ١٩٦٩.

٢- «صـاح عنادليب في غـابة» بيـروت ١٩٧٨.

٣- «صفصـافة تكتب اسمها» بيروت ١٩٨٦.

٤- «امرأة من شمع» القاهرة - الكويت ١٩٩٢.

- ناديا الغـزي: من خــلال القـصص والسرد الذاتي. ومن كتبها:

١- الاضطهـاد/ المرأة في الممارسـات الخاصة- دمشق ١٩٨٠.

٢- العـبـــور إلى الشـــر- وقـــائع من الجرائم- دمشق ١٩٨٠.

٣- هن/ ملفـات وقـضـايا- دمـشق دار طلاس ١٩٩٠.

٤- قضايا خاصة جدًا - دمشق ١٩٩١.

- د.نجاح محـمـد: البحوث السياسية والفكرية، ومن كتبها:

- المتـغـيـرات والنظام العـالمي الجـديد وسورية- اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٥.

- د. نجــاح العطار: المقـــالة الأدبيـــة والفكرية ومن كتبها:

١- أدب الحـرب، مع حنا مينة، دمشق ١٩٦٧.

٢- نكون أو لا نكون، جـزءان، دمـشق ١٩٨١.

٣- من مفكرة الأيام - دمشق ١٩٨٢.

٤- أسئلة الحياة - دمشق ١٩٨٢.

٥- كلمات ملونة- دمشق ١٩٨٥.

٦- إسبانيا وهمنغواي والثيران - دمشق ١٩٨٧.

٧- النسيج الثوري بين آذار وتشـرين - دمشق ١٩٩٠.

- دلال حاتم: أدب الأطفال.

- عفيفة الحصني: ومن أهم كتبها:

١- الاطلاع الخـــارجي لمادة اللغــــة العربية- القاهرة ١٩٧٩.

٢- النشاط المدرسي لمادة اللغة العربية - القاهرة ١٩٧١.

٣- المرأة في شعـر أبي العلاء- دمـشق ١٩٧٨.

٤- مرايا ونساء- دمشق ١٩٨٠.

٥- رسالة المرأة- دمشق ١٩٩٤.

ط- إسـهـام المرأة الكاتبـة الكبـيـر في الكـتـابة لوسـائل الاتصـــال بشكل دوري، وحضور لافت للنظر:

- الصحافة: سلوى النعيمي- قمر كيلاني- ناديا خوست- كوليت خوري- غادة السمان- د.بثينة شعبان- أنيسة عبود- عفاف لطف الله- دلال حاتم... إلخ.

الإذاعة والتلفاز: ناديا خوست- قمر كيلاني- د.منى إلياس- نهلة السوسو- بدور عبد الكريم- ضياء قصبجي- ديانا جبور- واحة الراهب... إلخ

- المسرح: كوليت بهنا- كوليت خوري- سلوى الجابري... إلخ.

ي - إنجاز المرأة الكاتبة الواضح في الإبداع الأدبي والفني من منظور حضاري وتاريخي شامل، وتحتاج هذه الظاهرة إلى بحث خاص.

ومن الملاحظ ازدياد عدد النساء المبدعات في المجال الأدبي في تلك المرحلة، وإن نظرة كمية إلى نسبة مشاركة النساء في الإبداع خلال فترة التأصيل (١٩٨٥- ٢٠٠٢)، تظهر ذلك:

- في مجال القصة كتبت المرأة ١٣٦ قصة من أصل ٨٦٠.

- في مجال الرواية كتبت المرأة ٦٢ رواية من أصل ٤٦٥.

- في مجال الشعر كتبت المرأة ١٦٨ ديوانًا من أصل ٧٢٠.

- في مجال البحث والنقد كتبت المرأة ١١٢ بحثًا من أصل ٩١٨.

- في مجال أدب الأطفال كتبت المرأة ٢١٧ قصة من أصل ٢٧٢٢.

وفي وقتنا الحالي، وفي ظل ما تشهده سورية في عهد الرئيس الدكتور بشار الأسد من انفتاح عام وشفافية في مجالات الحياة كافة، أصبح الجو أكثر ملائمة للإبداع، ولاسيما إبداع المرأة، وذلك بسبب المكانة المميزة التي احتلتها المرأة، وأثبتت جدارتها فيها.



## المراجـــع

(١) الكليات، القسم الأول، ص٣١، تأليف: أبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي- منشورات وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٤م.

(٢) المعجم الوسيط - الجزء الأول- إخراج إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات- حامد عبد القادر- محمد علي النجار- دار الدعوة- استنبول ١٩٨٩- ص٤٣.

3- Philosophisches Worterbuch - Herausgegeber Georg Klaus und Manfred Buhr- VEB Bibliographisches Institut. Leipizy 1976 Part 2, P.1094.

(٤) عبد الله أبو هيف، «إسهام المبدع العربي

في تربية الذوق الفني لدى الناشئة» نشر هذا البحث في كتاب: «الثقافة والإبداع» - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. تونس ١٩٩٢- ص٣٧.

(٥) عبد الكريم اليافي- الإبداع في الفنون والعلوم- نشر هذا البحث في كتاب: «الثقافة والإبداع» سبق ذكره ص١١.

(٦) انظر:
Goethe/ üder Kunst und literatur, - Von
Rita Schober: Abbid. Sinnbild. Wertung. Aufbau verlag Berlin und Weimar 1988 - P. 20.

(٧) نفسه ص٢٠ - ٢١.

(٨) نفسه ص٢٨.

(٩) أورده عبد الكريم اليافي- «الإبداع في الفنون والعلوم» مرجع سابق ص١٤.

(١٠) نفسه ص١٧.

(١١) عبد الله أبو هيف- مرجع سابق ص٣٨.

(١٢) رينيه ويليك واوستن وارن: «نظرية الأدب»- ترجمة محي الدين صبحي- مراجعة د. حسام الخطيب منشورات المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية دمشق ١٩٦١م ص٤٢.

(١٣) جان بول سارتر: «ما الأدب»- (ترجمة: محمد غنيمي هلال)، منشورات مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦١م. ط١ ص٤٧.

(١٤) نظرية الأدب- مصدر سابق ص٤١.

(١٥) نوال السعداوي: الإبداع والتمرد في حياة المرأة: تأملات في ظواهر مصرية.. وبالتالي عربية شرقية. جريدة الحياة العدد ١٣٨٢٧- ٢٢ كانون الثاني ٢٠٠١- ص١٠.

(١٦) نفسه ص١٠.

(١٧) ميشال جحا: ماري عجمي- رياض الريس للكتب والنشر- بيروت ٢٠٠١- ص١٢٤.

(١٨) ماجدة حمود: الخطاب القصصي النسوي- نماذج من سورية- دار الفكر- دمشق ٢٠٠١- ص١٣.

(١٩) ميشال جحا: ماري عجمي- مصدر سابق ص١٢.

(٢٠) نفسه ص١٥.

(٢١) نفسه ص٢٨.

(٢٢) نفسه ص١٦.

(٢٣) نفسه ص١٧.

(٢٤) نفسه ص١٨- ١٩.

(٢٥) نفسه ص٢٨.

(٢٦) نفسه ص٢٩.

(٢٧) نفسه ص١٩.

(٢٨) نفسه ص٢٠.

(٢٩) نفسه ص٢٠

(٣٠) علي شلق: التطور التاريخي لأوضاع المرأة العربية في الوطن العربي- نشر في كتاب: المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية- مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الأولى- بيروت ١٩٨٢ ص٣٦.

(٣١) الرئيس حافظ الأسد: خطاب ٨ آذار /مارس ١٩٧٥م.

(٢٢) حزب البعث العربي الاشتراكي، التقرير العام للمؤتمر القطري السابع- كانون الأول ١٩٧٩- حزب البعث العربي الاشتراكي، ١٩٧٩.

(٢٣) عبد الله أبو هيف- مصادر دراسة المرأة والأدب في سورية مجلة «الموقف الأدبي» (دمشق) العدد ١٨٠، نيسان ١٩٨٦، ص٤٥.

(٢٤) هناك دراسة لنبيلة الرزاز: مشاركة المرأة في الحياة العامة في سورية منذ الاستقلال ١٩٤٥ وحتى ١٩٧٥، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي- دمشق ١٩٧٥.

- ودراسة للدكتورة إيمان القاضي: الرواية النسوية في بلاد الشام- السمات النفسية والفنية ١٩٥٠- ١٩٨٥- دار الأهالي- دمشق ١٩٩٢.

- ودراسة للدكتورة هيام ضويحي «الرواية النسائية في سورية» دمشق ١٩٩٥.

- ودراسة للدكتورة: ماجدة حمود: الخطاب القصصي النسوي- نماذج من سورية- دار الفكر دمشق ٢٠٠١.

- ودراسة لسحر شبيب: جماليات الرواية النسوية في نماذج من سورية ولبنان- رسالة دكتوراه- جامعة دمشق ٢٠٠١.

(٢٥) سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر (ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة)، بيروت، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، ط٧، ١٩٨١، ص٨.

(٢٦) ألفة الإدلبي: «دمشق يا بسمة الحزن»، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٠، ص٧١.

(٢٧) المصدر نفسه ص٢٢٣.



❖ ❖ ❖

# الدراسات والبحوث

المفارقة الزمنية في روايات غادة السمان — د. فيصل النعيمي

مرآة الذات: دراسة لبنية المعادل الموضوعي في قصص لطفية الدليمي — علي الخطيب

وإذا ما تخلت عنا الرواية — تأليف: ميلان كونديرا، ترجمة: ليس مخلوف

١٤٣

# المفارقة الزمنية في روايات غادة السمان

فيصل غازي محمد النعيمي ❖



## مدخـــل:

*انطلقت الدراسات السردية (الشكلية) في تعاملها مع إشكالية الزمن الروائي من التفريق الذي أقامه «توماشفسكي» بين المتن والمبنى، لتتطور هذه الثنائية فيما بعد، ويفد منها «تودوروف»، و«جينيت» عن طريق صياغة الثنائية المعروفة (الحكاية-القصة/ السرد- الخطاب).*

*ويبدو أن الغرض الأساسي لإقامة هذه الثنائية هو إدراج مبحث الزمن السردي في الدراسات التي تناولت الأعمال الأدبية والتأكيد على الاختلاف القائم بين نظام الأحداث في الحكاية وبين طريقة عرضها عن طريق السرد.*

(❖) فيصل غازي محمد النعيمي: مدرس مساعد - قسم اللغة العربية - كلية التربية - جامعة الموصل- العراق.

بدأ الروائي المعاصر يعي ضرورة التعامل مع الزمن المتكسر، حيث تتداخل الأزمنة الثلاثة (الماضي - الحاضر - المستقبل)، لذلك يبدو أن نظام التسلسل الزمني بصورة دقيقة يكاد يكون غير قابل للاستعمال في الرواية لصعوبة التطابق التام بين أحداث الحكاية وبين السرد، لذلك «فإن الرواية (أو بمعنى أصح فن القص) تطورت من المستوى البسيط للتتابع والتتالي إلى خلط المستويات الزمنية من ماض وحاضر ومستقبل خلطًا تامًا، مما أدى في الرواية الجديدة إلى تداخل وتلاحم بين المستويات الثلاثة يصعب معها تتبع قراءة النص»[1].

إن ترتيب أحداث الرواية ومعرفة نقطة البداية للانطلاق مسألة غاية في الأهمية، وتعتمد على الكاتب ومهارته في التعامل مع إشكالية الزمن وكيفية الاستفادة من التنافر القائم بين أزمنة النص الثلاثة (الماضي- الحاضر- المستقبل) مما يخدم هذا النص فنيًا وجماليًا.

يتضح لنا أن في النص الروائي زمنين، زمنًا طبيعيًا تسير فيه الأحداث بشكل متسلسل، وهذا الزمن افتراضي ومستحيل حتى في أكثر أنواع القص بدائية، فهو محض افتراض، الغرض منه توضيح الحركة السردية والتشويه الذي يمارسه الروائي على هذا الزمن الطبيعي.

والزمن الآخر في الرواية هو الزمن السردي، الذي يظهر في النص الروائي من خلال تقنيات سردية زمنية.

إن هذا التشويه والتحريف الزماني الذي يمارسه الروائي على نصه لا يلغي الحدث، ويؤثر على دلالته بقدر ما هو ترتيب لهذه الأحداث «إن اللعب بالأزمنة داخل القصة، (....) عمل جمالي بحت لا يؤثر على الأحداث من حيث الماهية والوجود وإنما من حيث الصياغة والترتيب»[2].

إن التداخل الزمني الذي ينتج عن تكسير خطية مسار السرد، ويلغي التسلسل والترتيب لأحداث الحكاية ويعرضها بطريقة تختلف تمامًا عن طريقة عرضها في الحكاية يتم من خلال حركتين أساسيتين؛ تتجه الحركة الأولى من الزمن الحاضر (حاضر الرواية). إلى الوراء حيث ماضي الأحداث، وهذه الحركة الارتدادية نحو الماضي، تظهر من خلال تقنية الاستذكار (الاسترجاع)، أما الحركة الثانية فتتجه من حاضر الرواية أيضًا، ولكن اتجاهها يكون إلى الأمام عن طريق تقنية (الاستباق).

والحركتان تمثلان مفارقة سردية، تمنح الرواية حيويتها وفرادتها، وتخلق بناء روائيا يتقصده الروائي وبذلك نكون «إزاء مفارقة زمنية توقف استرسال الحكي

المتنامي، وتفسح المجال أمام نوع من الذهاب والإياب على محور السرد انطلاقا من النقطة التي وصلتها القصة»[٣] على الرغم من الاختلاف القائم بين الحكاية والسرد، فإن السرد ليس في الواقع سوى إعادة صياغة لأحداث الحكاية وللتنافر الواضح بين زمنيهما «فبداية السرد لا تتطابق مع بداية الحكاية ومساره لا يتطابق مع اتجاهها في الزمن التصاعدي، ومن هنا فالحكاية تتوافق مع السرد في الوقائع والأحداث، بينما يتميز السرد بوظائفه ومكوناته الداخلية وأزمنته، وهكذا فالسرد يرتبط بالكتابة وبالسرد - الكاتب، أما الحكاية فهي المادة الأولية التي يمكن أن تتعدد من خلال جنس أدبي أو آخر لتصبح كتابة.

ينطلق السرد الروائي من الحكاية ليعيد بناءها عن طريق خلق الحوافز الدافعة لظهور حادثة إلى السطح وسرد حكايات أخرى تتميز بالاستمرار أو بالاستقلال النسبي عن الحكاية الأساسية (حكاية داخل الحكاية) وخلق النظام (المتتاليات السردية) والتقطيع أي النقلة الزمنية أو تقطيع الحوار للسرد وإيجاد العلاقة الكلية بين الأزمنة السردية»[٤].

وفي بحثنا هذا سنحاول أن نقدم تفصيلاً لأنماط هذه المفارقة السردية وبنياتها من خلال نماذج مختارة من الروايات الثلاث للأديبة السورية (غادة السمان) وهي (بيروت ٧٥، كوابيس بيروت، ليلة المليار).

أولاً - الاستذكار:

عندما يوقف الروائي عجلة السرد المتنامي إلى الأمام ويعود إلى الوراء في حركة ارتدادية لسير الأحداث، لاستذكار ماض بعيد أو قريب، فإن هذه الحركة الناتجة عن الاستذكار لا تعد حركة اعتباطية، بخاصة من الروائي المعاصر المطلع على الأساليب الحديثة في الفن الروائي والنظريات النقدية الجديدة، وفضلاً عن الدوافع الجمالية التي بدأت تلح على الروائي في الآونة الأخيرة وبدأ يتوخاها، ويتوسل بالعديد من التقنيات والأساليب السردية لتحقيق الفرادة وخلق عالم روائي خاص به، والعمل على زرع القلق والغموض والشك والتشويق لدى المتلقي، عن طريق تكسير الزمن الطبيعي للأحداث، وخلق زمن خاص بالرواية، هو الزمن السردي.

- مدى الاستذكار:

تختلف المدة الزمنية -من حيث بعدها أو قربها- التي يستغرقها الرجوع إلى الماضي، وتتفاوت بين ماضٍ بعيد جداً، وماضٍ بعيد نسبياً، وآخر قريب، وتسمى الفترة التي يستغرقها الاستذكار، عند

ارتداده إلى الوراء، تاركًا مسار السرد التصاعدي بـ«مدى المفارقة».

وأول من حدد مدى الاستذكار هو «جينيت» فالمدى هو المسافة الزمنية الفاصلة بين اللحظة التي يتوقف فيها المحكي، واللحظة التي يبدأ منها الاحتلال الزمني. مثال: «قبل عشر سنوات فالاختلاف يبدو للقارئ واضحًا، عند مطالعته للرواية، فهناك استذكارات، تعود بالقارئ إلى ماضي بعيد جدًا، قد يستطيع القارئ، إذا توافرت لديه قرائن أن يحدد المدى بدقة، أو لا يستطيع ذلك، عندما يعمد الروائي إلى طمس القرائن الزمنية التي تدل على تاريخ الاستذكار.

وهناك استذكارات أخرى، تعود إلى ماض قريب، لا يتجاوز الأيام، وفي بعض الأحيان الساعات، ولكل من هذه الاستذكارات -سواء كانت بعيدة أم قريبة- فوائدها البنائية والجمالية. واعتمادًا على المدى الذي يستغرقه الاستذكار عند ارتداد السرد إلى الماضي سنرصد ثلاثة أنواع من الاستذكارات في روايات غادة السمان. وهذه الأنواع الثلاثة هي:

**أ - الاستذكارات ذات المدى الأسطوري:**

الصفة الغالبة على هذا النمط، من الاستذكارات، إنها غير محددة، ومن الصعب جدًا تحديد المدى الذي رجعت إليه، وترتبط هذه الاستذكارات بحوادث تاريخية وأساطير وحكايات شعبية غابة في القدم، وظفتها الكاتبة، في رواياتها، وهذا النمط قليل جدًا، في روايات غادة، إذ لا يوجد في رواياتها الثلاث سوى استذكارين، من هذا النمط نجده في رواية واحدة، وهي (كوابيس بيروت).

ومن أمثلة هذا النمط من الاستذكارات، هذا المقطع السردي «تذكرت الأساطير العربية القديمة، وتخيلت سيفي مسحورًا أستطيع أن أشطر به الفندق نصفين»[٥].

ويبدو أن غادة تعزف على الوتر نفسه، إذ إن الأساطير، وكل شيء ممكن، وحصار الراوية واحتمال موتها برصاص القناص، فما هو مستحيل في الواقع الآني، ممكن الحصول في الأحلام التي تعتمد على الماضي، فالراوية (الشخصية المثقفة، والكاتبة الثورية) تعاني من عجز حقيقي، فهي سجينة (الدار/الوطن)، مطعونة في إنسانيتها، وهذه الدار/الوطن تحترق، وكل مظاهر الحياة الحضارية المتقدمة، ما هي إلا قشور، تخفي تحتها التخلف والفقر والبؤس، والحرب الأهلية عرت هذه الحياة، وكشفت عن الوجه الحقيقي لهذه الحياة الحضارية المزيفة، لذلك تحاول (الراوية) الهروب من هذا الواقع المخزي إلى (الماضي)، وقد يبدو للوهلة الأولى وكأن هذه الاستذكارات دخيلة على النص الروائي وغير منسجمة معه، ولكن الكاتبة

استطاعت أن توظف هذا النمط توظيفاً فنياً رائعاً، حيث يبدو الزمن (الماضي / الحاضر) وكأنه متوحد، وتبدو الذكرى الماضية متجانسة - نوعاً ما- مع الأحداث الآنية.

**ب - الاستذكارات ذات المدى البعيد نسبياً:**

تمتد هذه الاستذكارات إلى عدة سنوات، وتقسم إلى:

**١ - المحددة:**

في هذا النمط تحدد نقطة الرجوع إلى الماضي بدقة ووضوح، ويشير إليها الروائي بصراحة ومن دون مواربة متعمداً توثيق حدثه، ليضفي على هذه الأحداث نوعاً من الواقعية والتسجيلية، وهذا النمط من الاستذكارات قليل جداً في روايات (غادة)، التي يبدو أنها لم ترد أن ترتبط مع القارئ وبمدة زمنية محددة، بل أعطته حرية التأويل عند قراءته نصوص رواياتها.

ومن أمثلة هذا النمط من الاستذكارات ذات المدى البعيد والمحددة بدقة، الاستذكار الذي يقوم به (الساحر وطفان) لتاريخ أسرته، وهذا الرجوع إلى الماضي يأتي عن طريق حوار يدور بين الساحر وأحد الصحفيين.

«- نكاد نفلق العدد... أرجوك... رئيس التحرير سيخرب بيتي... لقد ارتفعت مبيعاتنا منذ قبلت استشارت النجوم عن طالع أبراج الناس.. إنها موضة العصر حتى في أوروبا.

- إنها حرفة عتيقة تناقلها أجدادي وتوارثناها. أنا الأخير في الأسرة بعد عمي.

- ووالدك؟..

- جرب مصيراً آخر.. رافق جيش الإنقاذ عام ١٩٤٨ لتحرير فلسطين.. قتل هناك ولم تعد فلسطين.

- إخوتك؟

- إخوتي أيضاً جربوا مصيراً آخر غير السحر.. برقان وكنعان وغيلان.. كلهم جربوا شيئاً آخر»(٦).

الحافز هنا الذي أدى بـ(وطفان) إلى تذكر تاريخ أسرته، أسئلة الصحفي، حيث يعود (الساحر) بذاكرته إلى مايقارب الـ(٣٤) عاماً، فالساحر يذكر أن تاريخ مقتل والده، كان أثناء حرب فلسطين عام (١٩٤٨)، وأحداث الرواية تدور في صيف عام (١٩٨٢)، أثناء الغزو الإسرائيلي للبنان، فمقتل والده مقترن لديه بضياع فلسطين، وخسارته لوالده الذي يمثل المحبة والحنان والأمان تساوي لديه ضياع فلسطين، حيث فقد الأمن والاستقرار وعدو الأمس الذي اغتال أبيه وفلسطين، يغتال اليوم أحلامه ووطنه (لبنان) ودمر أسرته.

ومن هنا يتبين لنا أن الكاتبة لم تستعمل الزمان مجرد خلفية لإلقاء الضوء على ماض لشخصية قلقة وممزقة بقدر ما كان الزمان تواصلاً بين الماضي والحاضر، حيث يبدو أن الزمان وكأنه يعيد نفسه.

**٢ - غير المحددة:**

**هناك نمط آخر من الاستذكارات البعيدة المدى، وهو غير المحددة، وفي هذا النمط لا يذكر الكاتب تاريخاً محدداً يساعد على تحديد مدى الاستذكار إنما يعطي للقارئ فرصة لأعمال فكره وتأويل النصوص، بمساعدة القرائن التي يذكرها الروائي في نصه، ويعتمد تأويل النصوص هنا، إلى حد بعيد، على ثقافة القارئ، ومدى اطلاعه على الأحداث السياسية والثقافية والاجتماعية وغيرها.**

وفي روايات (غادة السمان) نجد أن هذا النمط هو الغالب، على النمط الآخر المحدد بدقة، ومن الأمثلة، التي توضح هذا النمط، الاستذكار التالي، الذي تقوم به (الراوية) في رواية (كوابيس بيروت)، وهي لا تذكر تاريخاً محدداً لهذا الرجوع إلى الماضي «حينما كنت صغيرة، كنت أقدم الوعود لنفسي في الفترة ما قبل الامتحانات العصيبة. كنت أقرر: إذا اجتزت الامتحانات بنجاح فسأفعل في الصيف كذا... وكذا... سأسبح... سأعتني برشاقتي... سأظل أنهض باكراً وأمارس رياضة المشي والسباحة وأظل أطالع، وسأعيد قراءة كتبي المدرسية للسنوات السابقة كي أزداد استيعاباً لها... وحين كانت الامتحانات تنتهي كنت أقضي الأيام اللاحقة لها في النوم والأكل ومطالعة قصص أرسين لوبين البوليسية»[٧].

الراوية هنا لم تحدد تاريخ هذه المعلومات التي تقدمها لنا، مما يجعل من مهمة تحديد المدى تعتريها بعض الصعوبة، ولكن بالتعرف على بعض المعلومات المتفرقة في الرواية نعرف أن (الراوية) لا تتجاوز عقدها الثالث، وكما يبدو فإن هذا الاستذكار يخص فترة المراهقة، مما يجعل من مدى الاستذكار يتجاوز العقد من الزمان تقريباً والاستذكار يبين إلى أي مدى تحاول الرواية التغيير من مواقفها وأفكارها ومبادئها القديمة بمجرد انتهاء هذا الامتحان الصعب الذي تمر به (الحصار المفروض عليها)، وحيث إنها غير مقتنعة تماماً بأنها ستتحول عن مبادئها التي اعتنقتها على الرغم من صعوبة الظروف التي تحيط بها، لذلك تقدم لنا هذا الاستذكار محاولة الربط بين الماضي والحاضر.

المثال الثاني، يبدو فيه تحديد المدى صعباً جداً حيث تعود الذاكرة بـ(ياسمينة) إلى الماضي في مدينة دمشق، وبذلك نكون

إزاء انتقال في الزمان والمكان من الحاضر إلى الماضي، ومن يحث (نمر السكيني) في مدينة بيروت إلى أحد بيوتات مدينة دمشق والغرض تبرير أفعال (ياسمينة) في بيروت «لم أخلع ثيابي بأكملها من قبل إلا في الحمام!.. وكنت ارتديها قبل خروجي مستترة بالبخار الكثيف والنور الشاحب.. بلى.. خلعتها كلها في بيت رجل في دمشق. يومها أغلقنا الأبواب كلها. ومع ذلك ظلت أصواتهم تنزف من الظلام وترقص على الجدران مخدرة من (الأثم) الذي سيقع.. كانت صيحاتهم وصيحات أمي تخرج من جسدي نفسه كأني مسكونة بهم. كلماتهم عقارب تغطي جسدي وتلسعه.. وصاياهم كائنات أسطورية كديدان المقابر تركض فوقي في الظلام وتأكلني وتطفئ شهواتي، وحين لمسني، انطلقت الأصوات كلها صارخة دفعة واحدة كجوقة رعب، ولعله سمعها، فقد عجز عن امتلاكي وانطلقت هاربة من بيته. ولم أره بعدها. ولم أكررها»[8].

## جـ - الاستذكارات ذات المدى القريب:

هذا النمط من الاستذكارات، يستعمله الروائي، لتسليط الضوء على مدة قريبة، حيث الماضي القريب، الذي ما يزال حيًا في ذاكرة الشخصية، ويبدو واضحًا دور هذا الماضي في صنع أحداث الحاضر، وهذه الاستذكارات حالها كحال الاستذكارات بعيدة المدى، من حيث كونها محددة وغير محددة.

### ١ - المحددة:

من أمثلة هذا النمط الاستذكار الآتي، حيث تستحضر (ياسمينة) أحداثًا قريبة، وقعت لها في دمشق، وتحاول الكاتبة عن طريق هذا الاستذكار أن تمد الجسور بين الماضي والحاضر والمستقبل، فالطائرات الإسرائيلية، التي تحوم (الآن) فوق بيروت، كانت في الماضي القريب تنشر الموت في مدينة دمشق، وفي المستقبل القريب ستعود لقصف بيروت «كالسلحفاة انكمشت. شعرت بأن رخًا شريرًا كبيرًا يحلق في الجو، يحجب عنها الشمس ويلقي بظله المكهرب فوقها.. (لايؤذوننا) وتذكرت كيف كانت تمطر طائراتهم موتًا فوق دمشق منذ أقل من عام.. وكيف كانت سعيدة الحظ لأن زجاج بيتهم فقط تحطم بينما اشتعل البيت الملاصق لهم. أرادت أن تقول له ذلك، فلم تجد صوتها»[9].

الاستذكار هنا محدد، حيث ترد عبارة، قبل عام، وتدور، أحداث الرواية في نهايات عام (١٩٧٤) والقصف الإسرائيلي لدمشق ثم خلال حرب تشرين عام (١٩٧٣)، أي أن مدى الاستذكار عام واحد.

ومن أمثلة هذا النمط، ما يرويه (أبو مصطفى الصياد) عن مصرع ولده علي،

حيث يعود بذاكرته إلى أول الصيف «كنا نصطاد أول هذا الصيف يوم جرب حظه للمرة الأولى مع اصبع ديناميت.. كان الضرب موفقًا وخرجت له عشرات من الأسماك طفت على وجه الماء... قفز إلى الماء فرحًا وبدأ يرمي بالأسماك إلى القارب، ولكثرة ما استبد به الفرح حمل في كل يد سمكة كبيرة، وقبض بأسنانه على سمكة ثالثة وسبح بها نحو القارب. السمكة في فمه لم تكن قد ماتت بعد. كانت تتخبط. انزلقت إلى حلقه... واختنق... اختنق فعلاً.. مات. بكل بساطة اصطادته سمكة بدلاً من أن يصطادها حملناه جثة وعدنا به إلى أمه... حاولت أن أقول لها إن ابننا مات ولكنها لم تفهم.. كانت في حالة مخاض تضع طفلنا الأخير، والعرق يبلل وجهها ذا العضلات المتقلصة بأقصى الألم والعمل وكانت تصرخ بقوة ليخرج طفلها إلى الحياة حيًا، وجسدها كله ينتفض، وكنت أصرخ في وجهها: علي مات يا أم مصطفى!.. لم يبد عليها أنها قادرة على فهم عبارة (مات) في تلك اللحظة. وصرخ طفلنا الجديد صرخته الأولى وقد حملته الداية وحبل الخلاص ما زال يقطر دمًا، وقالت أم مصطفى بهدوء التعب المجيد: فلنسمه علي!»[10].

وتبدو المزاوجة واضحة بين (الموت / الحياة)، فموت علي، أعقبه مباشرة ولادة طفل آخر، أطلق عليه اسم (علي) أيضًا. فموت الابن ليس نهاية العالم، والطفل الصغير يمثل الأمل لدى الصياد الفقير، وبذلك استطاعت المؤلفة أن تصوغ شخصياتها «صياغة جمالية متميزة فبدت أسطورية -رمزية- واقعية في آن واحد»[11].

### ٢ - غير المحدد:

النمط الثاني من الاستذكارات قريبة المدى، وأبرزها الاستذكار غير المحدد، حيث لا يذكر الكاتب أي دليل أو إشارة تدل على تاريخ الاستذكار، وبذلك يحتاج النص إلى التأويل من قبل القارئ لأجل تحديد مدى الاستذكار، وهذه الاستذكارات تستعملها غادة بكثرة، في رواياتها الثلاث، بينما الطائرات الإسرائيلية تخترق أجواء بيروت يتذكر (فرح القصف الإسرائيلي) والناس لاهون عنها بالقرد والقراد.

«دوي انفجاران متتاليان متلاحقان، ولكن الجمهور لم يرفع عينيه إلى السماء وإنما زاد حماسًا في حث القرد على الرقص.. (إنهم يخترقون جدار الصوت معلنين عن وجودهم العدواني المتحدي ولا أحد ينتبه!) ولكن القرد حين سمع الانفجارات غطى وجهه بيديه وأقعى على الأرض مرتجفًا رافضًا الاستجابة لأوامر معلمه، وحين ضربه بالعصا ظل مغطيًا وجهه وكأنه لا يريد أن يرى مايدور.. دفن

وجهه على الرصيف وأدار مؤخرته لكل جمهوره وصار يبكي بصوت حزين.. وانفجر الناس ضاحكين.. ووجد فرح نفسه يردد: مجانين.. مجانين.. وغطى وجهه بيديه.. واجتاحه الدوار إذ تذكر ماحدث له في دمشق حين حلقت الطائرات الإسرائيلية نفسها (تعالت أصوات الجمهور مطالبة القرد بالرقص،وكانت حرائق دمشق تشتعل داخل رأس فرح، وتتناثر الجثث المتطايرة الأعضاء.. ورائحة اللحم البشري الملتهب.. وصوت انهيار الجدران...»[١٢].

يبدو واضحًا في هذا النص سعي الكاتبة إلى صهر الماضي مع الحاضر ومحاولتها مد الجسور بين الزمنين لتبيان الأحداث الماضية في رسم الحاضر، ويبدو أن لا أحد في بيروت انتبه إلى الخطر، سوى فرح والقرد. والقرد هنا رمز يأخذ بعدين كما يرى أحد الدارسين «بعدًا يتعلق بفرح نفسه وعلاقاته الذليلة المقبلة بنيشان الذي يستغله ويحركه كما يشاء كالقرد ليكسب من وراثه شهرته كمطرب الرجولة في الملاهي المختلفة، وبعدًا يتعلق بالناس اللاهين حول القرد، والذين يلعب القرد بعقولهم فيلهيهم عن واقعهم الذي تتهدده أخطار المستغلين وطائرات العدو الإسرائيلي المغيرة على الجنوب اللبناني. وتمرر غادة لعبتها الفنية بذكاء بارع، فالقراد يلعب قرده أمام (الهورس شو) المقهى الذي يجتمع فيه المثقفون: إن دور معظمهم لا يختلف أبدًا عن دور ذلك القراد»[١٣].

### سعة الاستذكار:

يقصد بسعة الاستذكار «المساحة التي يحتلها الاستذكار ضمن زمن السرد. فإذا كان مدى الاستذكار يقاس بالسنوات والشهور والأيام.. فإن سعته سوف تقاس بالسطور والفقرات والصفحات التي يغطيها الاستذكار من زمن السرد بحيث توضح لنا الاتساع التيبو غرافي الذي يمثله في الخطاب الخطي للرواية»[١٤].

ويختلف بحراوي مع جيرار جينيت الذي يرى أن مفهوم سعة الاستذكار هو المدى الذي تستغرقه المفارقة الزمنية من زمن الحكاية لا من زمن السرد.

ويرى بحراوي في سعة الاستذكار الحيز المكاني الذي يحتله في نص الرواية وليس المساحة التي يحتلها من زمن الحكاية، ويسوق أسباب اعتراضه على هذا الرأي «يعود مصدر الأخلاف مع جينيت إلى اعتقادنا بأهمية دراسة حركة الاستذكارات على محور الخطاب وذلك لأن تحديد السعة أو المساحة المكانية التي يشغلها الاستذكار في النص ليس ذا قيمة حسابية فقط، بل من شأنه كذلك أن يدلنا على نسبة تواتر العودة إلى الماضي

والغايات الفنية التي تحققها الرواية من ورائه كما بوسعه أن يوضح لنا طبيعة التدخلات السردية التي تأتي لتعرقل انسياب الاستذكار بواسطة توقفات عارضة وذات إيقاع تصعب مراقبته»(١٥).

وتبدو الحجج التي يسوقها بحراوي منطقية إلى حد بعيد إذ إنه بتعامله مع تقنية الاستذكار بالطريقة التي يذكرها يخرج هذه العملية من دائرة الإحصاء، ويتعامل معها كتقنية حيوية ذات دلالات فنية في البناء العام للرواية فضلاً عن صعوبة تطبيق هذه التقنية على الحكاية من دون السرد لكون القارئ لا يعرف الحكاية لولا أن السرد لم يقم بتقديمها.

وتتفاوت سعة الاستذكار في روايات غادة الثلاث مابين استذكارات قليلة وذات حيز مكاني صغير من حجم الرواية في (بيروت ٧٥) إلى استذكارات كثيرة في (كوابيس بيروت) واستذكارات كثيرة جداً وطويلة ومتنوعة في الوظيفة والدلالة في (ليلة المليار) حتى تكاد الاستذكارات تشغل ما يقرب من ثلث الرواية، في رواية (بيروت ٧٥) لا تشغل الاستذكارات مساحة مكانية واسعة على خارطة النص الروائي وسبب ذلك يعود إلى طبيعة هذه الرواية فهي صغيرة الحجم -١٠٩ صفحة - وطبيعة أحداثها وشخصياتها أيضاً المنشغلة تماماً بحاضرها من دون الالتفات كثيراً إلى الماضي. ولا يشغل أطول استذكار في هذه الرواية إلا صفحة ونصف، حيث يقوم فرح بتذكر أحداث قريبة حول علاقته الشاذة بقريبه الثري نيشان والحافز على هذا الاستذكار العجز الذي بدأ فرح يعيه ويبدو أنه مدرك لأسباب هذا العجز عندما فشل في امتلاك فتاة، ونلاحظ أن السرد انتقل من ضمير الغائب (الراوي) إلى ضمير المتكلم (الشخصية) حيث يقدم فرح هذه الأحداث بنفسه ليكشف عن أثرها في تكوين شخصيته الحالية، وبخاصة أن هذه الأحداث هي التي دفعت فرح في نهاية أحداث الرواية نحو مصيره المأساوي وهو الجنون «كنا معًا في الشاليه الخاص به. وكان البحر الخريفي في ذلك اليوم الصاحي يمتد أمامي أخاذاً ساحراً وأنا ككل أبناء دمشق وضواحيها أعشق البحر. وتخيلت أجساد النساء تغطي الرمل بصباها العاري طوال الصيف وأنا ككل رجال العالم أعشق النساء. وكانت مائدة الطعام حافلة بلذائذ الطعام والشراب. ولعبت الخمرة برأسي، والشمس الخريفية التي لا تزال حارة رغم النسيم البارد. مفعول الخمرة في الشمس يتضاعف مرات، ولم أكن أدري ما إذا كنت ثملاً بالحياة أو بالكحول، وكان نيشان يتأملني بنظرة صارمة، فتذكرت كلمته عن الطاعة وقررت أن أنفذ كل ما يقول كي أستطيع شراء هذا اليوم المشمس على البحر بكل

لذائذه ومباهجه. وتمددت قليلاً في الشمس على شرفة الشاليه تنفيذاً لأوامر نيشان الذي قال أن السمرة البرونزية شرط أساسي للجاذبية وأن اكتسابها جزء من عملي. في الحقيقة كنت أتمنى أن أركض على الشاطئ كحصان سعيد، لكنه أصر على أن السمرة المطلوبة يجب أن تتم وفقاً لتوقيت الساعة، ربع ساعة أتمدد على بطني. ربع ساعة على ظهري. ممنوع الانطواء كي لا تبقى في جسدي مواضع بيضاء البشرة. أنفذ كل الأوامر، وهو بين الحين والآخر يأتي بزيت البحر ليدلك لي جسدي. كنت ممدداً على بطني حين بدأ يدلك لي ظهري وفاح عطر الزيت الثمين، وكانت أصابعه تروح وتجيء على جلدي رقيقة ومرهفة كأصابع عاشق أعمى يتحسس جسد أنثاه ثم استحالت قاسية شرسة مثل محراث يدخل في التربة.. ثم فهمت!.. في الفراش كنت ثملاً ومدهوشاً في آن واحد. فالأمر لم يكن ممتعاً، لكنه لم يكن مزعجاً بقدر ما كان يخيل لي. لأجل الثراء والشهرة والمجد وأشياء الحياة السهلة والمجانية كل شيء مباح. ونيشان كان لحمه الكثيف المترهل يرتعش حباً وهو يقول: النساء لا يقدرن على منحي هذه المتعة أيها الرجل الرائع، سأسميك مطرب الرجولة. مع الرجولة أحس بالألفة. معهن أحس بالغربة. يمتعني أن أتحد وإنساناً أعرفه وأستطيع التحدث إليه وأشعر بأنه قادر على فهمي. وأنا لا أفهم النساء ولا يفهمنني، ولا فرق عندي بين أن أضاجع أنثى أو عنزة. أما الرجل فشيء آخر. شعرت أنه يحاول أن يبرر، وأحسست بشيء من الرقة نحوه، لكن شيئاً في داخلي كان يتكسر.. يتكسر.. وأحسست بأنني لم أعد أملك نفسي. لقد بعتها وإلى الأبد.. إلى الشيطان!»[16].

ومن الاستذكارات الطويلة نسبياً في رواية (كوابيس بيروت) الاستذكار الطويل لدكان بائع الحيوانات الأليفة من قبل الراوية[17]، حيث هذا المتجر المخصص للسياح الأجانب والأثرياء العرب، هجره صاحبه وترك هذه الحيوانات لتواجه مصيرها بين الموت جوعاً، أو حرقاً، ويبدو أن قصة «متجر الحيوانات الأليفة» هي قصة رمزية تشابه من حيث الدلالة رواية جورج اورول «مزرعة الحيوانات»، وهذه القصة الرمزية تشكل عالماً صغيراً يرمز إلى العالم الروائي الأكبر، الذي حاولت غادة أن ترسمه وتحدد ملامحه.

ومن الاستذكارات ذات السعة الكبيرة في روايات غادة مجموعة الاستذكارات الطويلة التي يسترجع من خلالها الساحر وطفان تاريخ أسرته في مدينة بيروت[18]، ويمتد هذا الاستذكار ليغطي أكثر من عشرة صفحات من حجم الرواية مع احتساب تدخلات وتعليقات الراوي

والوقفات الوصفية، وتتنقل الذاكرة بوطفان إلى زمان ومكان مختلفين من جنيف وصيف عام (١٩٨٢) إلى مدينة بيروت وأزمنة مختلفة من عام ١٩٤٨- ١٩٥٦- ١٩٦٧ وهذا الانتقال المكاني والزماني له دلالة واضحة إذ يبين لنا مدى القلق والتمزق الذي تعانيه هذه الشخصية، والاستذكار يغطي تاريخ أسرته من مقتل والده في حرب فلسطين الأولى وزواج عمه من والدته ومقتل أشقائه الثلاثة ثم مقتل شقيقته أثناء الحرب الأهلية وتعلمه مهنة السحر وأخيراً سفره إلى سويسرا، والكاتبة لا تقدم لنا هذه الاستذكارات بشكل متسلسل ومتواصل بل تحاول أن تعطي للمتلقي ولشخصيتها (وطفان) فرصة لالتقاط الأنفاس عن طريق إيقاف عجلة السرد لوصف حالته، فضلاً عن التعليقات التي يقدمها الراوي.

- أنماط الاستذكار:

منذ صدور رواية «ميرامار» لنجيب محفوظ و«خمسة أصوات» لغائب طعمة فرمان و«السفينة» لجبرا وغيرها من الروايات العربية التي تأثرت بروايات فوكنر ولورنس داريل في «رباعية الاسكندرية»، بدا واضحاً أن الرواية العربية تتجه اتجاهاً آخراً للتخلص من هيمنة الراوي العليم ورؤية البطل المركزي إلى تعدد في الأصوات الروائية.

ويعود الفضل إلى الناقد الروسي باختين في اكتشاف الرواية البوليفونية (متعددة الأصوات) من خلال معالجته لروايات دستويفسكي.

وقد استفاد النقاد كثيراً من آراء باختين وبخاصة الناقد الفرنسي جان بويون وتودوروف واوسبنسكي وجينيت الذين قدموا الكثير من المداخلات والآراء حول مسألة الرؤيا أو وجهة النظر (التبئير). يمكن لهذه الدراسة الإفادة من بعض هذه الآراء وتوظيفها في دراسة روايات غادة.

ميز سعيد يقطين بين نوعين معتمداً في ذلك على آراء الناقد لنتفلت[19]:

١ - الراوي غير المشارك في أحداث الرواية (براني الحكي)، وهو ما يسميه توماشفسكي بالسرد الموضوعي حيث يكون الكاتب عليماً بكل شيء عن شخصياته حتى أفكارها الداخلية.

٢ - الراوي المشارك في أحداث الرواية (جواني الحكي) وهو ما يسميه أيضاً توماشفسكي بالسرد الذاتي.

وفي تقسيمنا لأنماط السرد الاستذكاري في روايات غادة سنعتمد على هذه الآراء، وبذلك سيكون لدينا سرد استذكاري موضوعي، وسرد استذكاري ذاتي، وهذان النمطان الرئيسان يمكن تقسيمهما أيضاً إلى استذكارات موضوعية داخلية

وخارجية، واستذكارات ذاتية داخلية وخارجية، بالاعتماد على تقسيم جينيت الذي يرى أن الاستذكار الداخلي ما له علاقة بالخبر الأساسي، والاستذكار الخارجي ليس له علاقة بالخبر الأساسي وتكون وظيفته الإيضاح فقط.

**١ - الاستذكارات الموضوعية:**

وهذا النمط من الاستذكارات يقدمها الراوي غير المشارك في أحداث الرواية على شكل معلومات عن ماض لشخصية أو أحداث سكت عنها السرد فعاد لتقديمها، وتقسم هذه الاستذكارات إلى:

**أ - الداخلية:** هذه الاستذكارات لها علاقة بأحداث الرواية الرئيسة وشخصياتها المركزية ومسارها الزمني متوحد مع مسار هذه الأحداث.

من النماذج المهمة لهذا النمط المعلومات التي يقدمها لنا الراوي عن حياة طعان الماضية «يوم تخرج طعان منذ أشهر صيدلياً، كان يتحرق للعودة إلى لبنان ومزاولة العمل، قرر أن يفتح في بعلبك صيدلية يسميها صيدلية الحنان أبرق إلى أهله يزف إليهم الخبر، ويحدد موعداً لعودته، ولكنه فوجئ ببرقية منهم تطلب منه عدم العودة، وتغفل حتى عن تهنئته بالشهادة! أذهله سلوكهم فأبرق إليهم بموعد عودته، واستقل أول طائرة إلى بيروت، في المطار فوجئ بقبضايات العشيرة في استقباله وبينهم من هو مطلوب من العدالة وفار من وجهها، ولا يظهر في الأماكن العامة إلا في الطوارئ. كانوا يضمونه بيد واحدة والأخرى في جيوبهم (......) لقد اختار أن يكون صيدلياً انطلاقاً من رقة قلبه المفرطة التي حرمته حتى من أن يكون طبيباً أو جراحاً. إنه منذ طفولته يكره منظر الدم فقد فتح عينيه على بركة من الدم، دم عمه القتيل. ماذا حدث حتى يجيئوا إليه إلى المطار حاملين رائحة الدم والدمار؟ في السيارة سأل والده واستمع مذهولاً إلى حكم الإعدام عليه بجرم حمل شهادة جامعية! لقد قتل ابن عمك مرعب أحد أفراد عشيرة الخردلية، أخذاً بالثأر لعمك والقتيل كان يحمل شهادة جامعية ولذا قررت عشيرة الخردلية أخذ الثأر على أن يكون القتيل من عشيرتنا أول شاب يفوز بشهادة جامعية. وتصادف أن كان هذا الشاب هو أنت»[٢٠].

يبدو واضحاً في هذا المقطع الاستذكاري أن الكاتبة أرادت تمرير آرائها وأفكارها حول أسباب نشوب الحرب الأهلية في لبنان، والمعلومات التي تقدمها لنا الكاتبة لها علاقة وثيقة بالأحداث المهمة التي تخص حياة طعان وبخاصة قتله لشخص لا يعرفه، فهذه الأحداث هي من دفعته إلى الخوف والذعر وبالتالي فإن

هذه الصفات هي من جعلته يقدم على قتل السائح الأجنبي الذي توهم أنه يريد قتله.

ومن هذا النمط ما يقدمه لنا الراوي من معلومات عن اللوحة التي رسمتها دنيا الغفير في شبابها «ضيوفها كانوا يتحدثون إليها بشراهة وهي تهز رأسها بلطف كالدمية المزينة الصماء، ونظراتها معلقة باللوحة التي تتصدر الجدار خلفهم، والتي تمثلها قبل لقائها بنديم. لقد كانت اللوحة آخر ما رسمت وعلى غرار الفنانين العظماء كلهم التي كانت تعجب بهم وتحاول أن تحذو حذوهم في ذلك الزمان الغابر، رسمت نفسها في (سلف بورتريه) مجسدة في لوحتها كيف ترى ذاتها، بل وكيف ترى الذات التي تتمنى أن تكونها»[21].

والمتتبع لأحداث الرواية يدرك التأثير الواضح الذي تركته هذه اللوحة في سلوك دنيا فيما بعد.

**ب - الخارجية**: وهذه الاستذكارات تقدم معلومات إضافية تتيح للقارئ إمكانية فهم الأحداث الأساسية، ومسار هذه الاستذكارات خاص بها لايتحد مع مسار الأحداث الأساسية.

من النماذج التي توضح هذا النمط الاستذكار الذي يقدمه لنا الراوي عن حفلة جرت في رأس السنة حيث يتعرف القارئ على بعض الصفات لشخصية ليلى السباك عن طريق هذه الحكاية الجانبية «دنيا تعرف مدى لا مبالاة ليلى بتسريحة شعرها أو طيات سروالها (الجينز) الذي فاجأت به الحضور ليلة رأس السنة.. والنساء متبرجات مرتديات أفخر الثياب الحريرية والمخملية والحلي والتيجان المربوطة إلى تسريحات شعر باهرة.. يومها دخلت ليلى وحيده بشعرها الأسود الكثيف مشطته الرياح وزينته زخة مطر وقد ارتدت بنطلون الجينز وفوقه معطف قصير من فراء الفيزون الأسود المضيء (البلاك دايمند) سارعت إلى خلعه لتبدو في قميصها السبورت وأصابعها العارية من المجوهرات مثل طالبة هاربة من المدرسة»[22].

من النماذج الأخرى لهذا النمط ما تذكره الراوية في كوابيس بيروت عن ماض لطبيبة نسائية ويلاحظ في المقطع كيف تغلب رؤية الكاتبة وأفكارها على المادة السردية التي حاولت تقديمها «يوم اختارت مهنة الطب، بالضبط مهنة طب الوليد. أعتبر عملها ثورة نسائية في الأسرة.. الابنة الخجولة ستتحرر وستكون طبيبة؟ لم يكن أحد يدري أنها بذلك تكرس خجلها الغريزي من الرجل وارتباكها أمامه إلى حد عجزها عن تفجير طاقاتها الخلاقة كلها، وأنها اختارت الطب النسائي كي لا تمس أصابعها جسد رجل.. فالمريض سيظل ذكرًا بالنسبة إليها ولن تقدر على نسيان ذلك أبدًا.. إنها ببساطة عاجزة عن مسح ألفي

عام من الجاهلية بشهادة جامعية يستغرق إعدادها سبعة أعوام.. وقد اختارت مهنة الطب النسائي كي يقتصر تعاملها مع النساء فقط، فتريح وتستريح.. كانت تمارس مهنة التوليد بميكانيكية قاطع تذاكر في باص مزدحم ... وبإتقان أيضاً)(٢٣) .

وهذه المعلومات التي تقدمها الراوية لا علاقة لها بالأحداث الرئيسة في الرواية ولا بشخصياتها الأساسية أيضاً.

- الاستذكارات الذاتية

في هذا النمط تقدم الاستذكارات من قبل الشخصية المشاركة في أحداث الرواية،وتقسم إلى:

أ - الداخلية: من نماذج هذا النمط في روايات غادة ما تسرده الراوية - وهي من الشخصيات المشاركة في أحداث رواية كوابيس بيروت - عن حدث مهم في طفولتها، «كنت في الرابعة عشرة من عمري حين أمسكت بالإبرة وبيد لا ترتجف ثقبت شحمة أذني اليمنى أولاً، ثم اليسرى شعرت بألم خارق لكن يدي لم ترتجف ولم أتردد في ثقب اليسرى بعدها بثوان ، حتى قبل أن تهدأ ضربات قلبي واندفاع الدم إلى رأسي لشدة الألم.

كنت قد وضعت الإبرة بالنار وعقمتها. ولم أربط في ثقب أذني خيطاً ريثما يلتئم الجرح بل عقمت القرطين الذهبيين الصغيرين وتحليت بهما فوراً. تألمت أياماً ثم شفي الجرح»(٢٤).

هذا المقطع الاستذكاري بكل تفصيلاته وجزئياته يتعلق بطفولة الراوية التي تحاول مد الجسور بين هذه الطفولة في الماضي ووحدتها والحصار المفروض عليها في الحاضر، والقاسم المشترك بين هذين الزمنين المختلفين، قوة الإرادة التي تتحلى بها هذه الشخصية.

والمثال الثاني الذي يوضح لنا هذا النمط من الاستذكارات في رواية (ليلة المليار) حيث تتذكر كفى مصرع ابنتها وداد وهذه الذكرى تلح كثيراً عليها فضلاً أنها كانت السبب الرئيس في هجرتها من بيروت «حياة جديدة؟ هل ثمة شيء كهذا؟ هل في مقدوري أنا أو أي شخص آخر إيقاف عربة عمري فجأة لأقول: هذه ليست دربي.. وسأصوب مسارها ناسية عمري الذي مضى في درب خاطئة طوال الأعوام الماضية اللعينة؟ هل سأنسى يوماً طفلتي وداد التي تناثر لحمها الغض وتفاح البائع المتجول ودمه، ودم بقية الأطفال لحظة انفجرت القذيفة التي كانوا يلعبون بها( الكرة) بعدما وجدوها في (البؤرة) وخلفها لهم شجار لعين بين تنظيمين محليين؟ هل في مقدوري أن أنضو عني جراحي كما يخلع المرء ثوباً بالياً؟»(٢٥).

هذا المقطع الاســتذكاري الذي تستحضره **كفى** دائمًا أسهم إلى حد بعيد في تغيير سلوك هذه الشخصية من النقيض إلى النقيض،من **كفى** المتزنة المخلصة لزوجها إلى شخصية أخرى باحثة عن المال واللذة بشتى الطرائق.

**ب - الخارجية:** من الأمثلة التي توضح هذا النمط استذكار نسيم الذي يعمل خادمًا في بيت رغيد الزهران، لأحداث ماضية جرت في مدينة بيروت «كسر أبي قفل الباب الموصد للبيت الخاوي بمفك براغي سيارة التاكسي التي يعمل سائقًا لها ودخل وأسرته وكلنا يرتعد ارهاقًا وخجلاً... ويوم عودة **المالك** من جزر الباهاماس حيث يقطن ومطالبته لنا بيبته غمرنا خجل وقح وبادرناه برفضنا غير المنطقي.. حسنًا.. أنت تملك البيت ولكن لماذا ينام البيت خاويًا وننام نحن على الرصيف؟ أي وطن هذا الذي يسمح بنوم البشر في سرير الوحل بالحدائق العامة وثمة بيوت خاوية ومختومة بشمع اللامبالاة والسفر المترف؟ أنا محتل لبيتك؟ ولكنك أنت محتل لحقي في الحياة الكريمة، ومحتل لفرصتي في العمل التي يفترض أن تكون متكافئة وفرصتك.. كلمات.. كلمات(.....) إخوتي الصغار يلعبون كالوحوش ويخدشون مخمل آذان الجيران»[٢٦].

على الرغم من أن الشخصية هي التي تتكلم هنا، ولكن يلاحظ بوضوح ظهور صوت الكاتبة التي لا تمنع نفسها من التدخل وتمرير أفكارها الخاصة ضمن بعض المقاطع السردية، وعلى الرغم من استعمال الكاتبة لتقنية الأقواس والأحرف الكبيرة في روايتي (بيروت ٧٥ ) و(كوابيس بيروت) بشكل متقن للفصل بين مستويين من مستويات السرد (الراوي - الشخصية) إلا أننا في رواية (ليلة المليار) نواجه بفوضى تسهم في إرباك القارئ وعدم التمييز بين هذه المستويات حيث تتداخل هذه التقنيات الطباعية بشكل يصعب الفصل بينها بين كلام الشخصية وكلام الراوي الذي يثقل من كاهل الرواية بكثرة تدخلاته وتعليقاته.

**ثانياً - الاستباق:**

القفز من الزمن الحاضر (حاضر الرواية) ومحاولة الولوج إلى المستقبل تقنية زمنية تخل بالنسق الزمني المتسلسل لأحداث الرواية، وتجعل القارئ أمام مفارقة سردية، يتطلع من خلالهاإلى الأمام مشاركًا إلى حد ما في أحداث الرواية، وبذلك يكون إزاء تقنية لها تأثير كبير على حركية السرد وتتابع الأحداث والكشف عن خفايا الشخصيات.

من أهم الفوائد التي يحققها الاستباق، كمكون سردي، التمهيد لأحداث سيجري سردها لاحقًا، وهدفها إعداد القارئ لتقبل

ما سيجري من تغيرات، وأحداث مفاجئة له، أو ظهور شخصيات جديدة على مسرح الأحداث.

والفائدة الأخرى للاستباقات، الإعلان «عما ستؤول إليه مصائر الشخصيات.. مثل الإشارة إلى احتمال موت أو مرض أو زواج بعض الشخوص»[٢٧].

**- الاستباق كتمهيد:**

من أهم الفوائد التي يجنيها السرد من الاستباقات، التطلع إلى الأمام ومحاولة استكشاف المجهول، حيث تقوم الشخصية الروائية عادة بتخمينات لما يدور حولها من أشياء مجهولة، تكون على شكل استفسارات، والاستباق هنا، ما هو إلا تمهيد وتوطئة لما سيحدث، حيث يعد الروائي قارئه لاستقبال الأحداث التي سيقدمه لاحقاً.

ومن هذه الاستباقات التمهيدية ما نراه في بداية رواية (بيروت ٧٥)، حيث يقوم (فرح) بوضع عدة احتمالات لمعرفة ياسمينة، وهو يراها للمرة الأولى، مسافرة معه في سيارة الأجرة نفسها باتجاه بيروت «تراها تلميذة في بيروت؟ إنها أكبر من ذلك. لعلها في الخامسة والعشرين. تراها ذاهبة لتشتري ثيابها كالبورجوازيات الدمشقيات؟ لكن أمها تبدو رقيقة الحال. تراها مثلي تفتش عن المجد»[٢٨].

وعلى الرغم من أن (فرح)، لم يعد يهتم بهذه الاستفسارات، فيما بعد، وانشغل بأحلامه الخاصة ببيروت، ولم يعرف من هي (ياسمينة) وسبب سفرها إلى دمشق، إلا أن الكاتبة تعمدت تقديم هذا المقطع السردي، لكي تسوغ تقديمها، بعد ذلك مباشرة، معلومات عن شخصية (ياسمينة) فالاستباق كان هنا مجرد تمهيد لتقديم معلومات عن هذه الشخصية، وبذلك يكون قد حقق غايته، فحاول الكشف، عما كان مجهولاً للقارئ بواسطة تطلعات (فرح) محققاً في الوقت ذاته، متعة وإثارة لدى القارئ، عن طريق إشراكه في هذه التطلعات وأسهم في دفع الأحداث إلى الأمام، عن طريق التلاعب الزمني الحاصل من القفز إلى المستقبل، حتى وإن كانت المعلومات التي قدمها غير يقينية، ولم تتحقق فيما بعد، عندما كشف السرد تباعاً عن شخصية ياسمينة.

ومن أمثلة الاستباقات التمهيدية، ما تقدمه لنا (الراوية) في رواية (كوابيس بيروت) من أسئلة حول مصير شقيقها المفقود الذي لا تعرف عنه شيئاً منذ غادر المنزل، «لكن! ترى أين هو الآن؟ هل خرج حقاً لإحضار الطعام، أم تراه رحل إلى الأبد؟... أم تراه يرقد على رصيف (الكليمنصو) القريب وفي رأسه رصاصة قناص؟»[٢٩].

هذه الأســــــئلة، ترد في ذهن (الراوية)،وهي تضع إجابات مسبقة عن مصير شقيقها، ويتبين لنا مدى الحيرة والصعوبة التي تواجهها (الرواية)، وهي تحاول القفز من الحاضر إلى المستقبل لأجل معرفة المجهول ويعد هذا المقطع الاستباقي يرد مقطع سردي، ويبدو وكأنه الجواب، على ما حاولت (الرواية) معرفته ولم تستطع.

«رن الهاتف... ركضت كالمجنونة.. ربما كان أخي.. لم يكن هو... كان صوتًا غريبًا، وكان الصوت يقول: طلب مني شقيقك الاتصال بهذا الرقم وإبلاغك أنه في السجن!..

– في السجن؟ لماذا ؟ ماذا فعل؟...

– لقد ألقي القبض عليه بتهمة حمل سلاح غير مرخص به!!.

وانفجرت أضحك وأضحك وأشهق بدموعي... يا بيروت... يا مسرح اللا معقول!!...»[٣٠]

ومن الاستباقات التمهيدية المهمة في رواية( بيروت ٧٥) هذا المقطع السردي «خرج فاضل بك السلموني من باب قصره في حي اليرزة الأرستقراطي في بيروت ، فسرت في الحديقة حركة غير عادية... ركض السائق وجاء بالكاديلاك فورًا من الكراج وتحلق حول البيك بعض ذوي الحاجات والتصق به مرافقوه يكشون عنه الناس الذين انتخبوه ذات يوم نائبًا في البرلمان... أبعدوهم جميعًا إلا رجلاً عجوزًا ضئيل الجسد كان يصيح بصوت عال جدًا لايتفق وضآلة جسمه: قلت لك أن الإسرائيليين أحرقوا محصولي ونسفوا بيتي. تعال واسكن معنا في أراضيك وانظر ماذا يحدث! وكان صوته عاليًا كأنه مجرد حنجرة كبيرة، كأن جسده وكيانه قد استحالا إلى حنجرة.. رد البك بصوت هادئ كالقضاء لا يرد: نصحتك مرارًا أنت وأهل القرية بعدم ايواء المخربين ولم ترتدعوا... تسمونهم فدائيين وهم سبب خراب القرية! ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾.

صرخ العجوز : وتستشهد أيضًا بآيات الله؟.. ياويلك منا..



ولم يكمل الجملة فقد نزلت على وجهه لطمة أخرسته ربما لوقت طويل... وربما لانفجار قريب»[٣١].

المقطع الأخير هو الذي يتحقق فيه الاستباق التمهيدي، في هذه الكلمات القليلة تمهد الكاتبة لما سيحدث في مدينة بيروت من انفجارات دامية، وبوصف أن هذه الاستباقات لم تتحقق داخل العمل الروائي فإنها تبقى تمهيدًا لأحداث لم تقع بعد وهذه الكلمات الست هي أخطر ما في الرواية كما قال أحد النقاد[٣٢].

- الاستباق كإعلان:

بينما تكون المعلومات التي يقدمها الاستباق التمهيدي غير يقينية مقابلة للتحقق أو عدمه وضمنية فإن الاستباق الإعلاني «يخبر صراحة عن سلسلة الأحداث التي سيشهدها السرد في وقت لاحق»(٣٣).

أي أن الإعلان عبارة عن إشارة واضحة وصريحة عما سيقدمه السرد لاحقًا، وهذا النمط من الاستباقات قليل جدًا في الرواية المعاصرة حيث يبدو وكأنه تدخلاً مباشرًا من قبل الكاتب الذي لا يترك للمتلقي فرصة للتوقع والتأويل، وبذلك ينهي فكرة الإثارة والتشويق، وتقسم الاستباقات الإعلانية إلى نوعين رئيسين هما:

١ - الصريحة

وهي التي تتحقق فيما بعد، ويتأكد القارئ مما أعلن عنه سابقًا وهذه الإعلانات تقسم أيضًا إلى نوعين:

أ - الإعلانات قريبة المدى:

وهي الإعلانات التي تتحقق مباشرة بعد الأعلان عنها، ولا تكون هناك مسافة كتابية كبيرة بينها وبين موضع تحقيقها.

وفي روايات غادة السمان شواهد لهذا النوع من الإعلانات، منها المثال الآتي حيث أن الراوية في نهاية كابوس (٩٢) تتمنى أن لا تعود، وتحلم بكوابيس من جديد « أشهد كيف يتحول الجسد الحي إلى كومة من الأعصاب النازفة المرمية على سرير بارد في الظلام، بينما تزدهر نبتة الكوابيس الوحشية وتنمو وتخرج من الأذنين والعينين والأنف والفم كما تنمو الديدان والطحالب على فوهات الجماجم والهياكل نصف المتآكلة في المقابر.. لم أنم جيدًا منذ عصور.. طموحي الوحيد نوم بلا أحلام ولا كوابيس»(٣٤).

فكأن أمنية الراوية هنا دعوة صريحة للإعلان عن قدوم كابوس جديد مباشرة حيث لا يتأخر ظهور الكابوس الآتي «ظهر المذيع على شاشة التلفزيون وبدأ يقرأ نشرة الأخبار كان يرتدي ابتسامة منشاة وثيابًا كثياب رجال المافيا ويضع على رأسه قناعًا أسودًا ولا يظهر من وجهه غير ابتسامة وثقبين في موضع العينين يطلقان أشعة شربرة..»(٣٥).

وبما أن الحادث الرئيس منعدم في هذه الرواية التي تعتمد على توالي الكوابيس التي تعبر عن حكايات جانبية لأناس عديدين فإن هذا المقطع السردي يدل على استمرارية تعايش الراوية مع الكوابيس البيروتية.

ومن أمثلة هذا النوع ما نجده في الإستباق الإعلاني إذ أن ياسمينة تعلن في نهاية أحد الفصول - فصول هذه الرواية غير مرقمة - عن حيرتها فعليها أن تقرر

إما الانتقال إلى شقة نيشان أو العودة إلى شقة أخيها» الآن عليها أن تقرر الانتقال إلى شقة نيشان أو إلى شقة أخيها. عليها أن تختار نهائيًا بين أن تكون عاشقة فاشلة أو مومسًا ناجحة. وتكومت على الأرض وأغلقت عينيها محاولة التقاط صوتها الداخلي الحقيقي...»(٣٦).

وهذا الاستباق ماهو إلا إعلان واضح – على الرغم من الحيـــرة البـادية على ياسمينة – عن عودتها إلى شقة أخيها وهو ما يتحقق مباشرة في بداية الفصل التالي: «عادت إلى شقة أخيها لم يكن في حقيبتها نقود، فقد كف نمر منذ أسابيع عن إغداق المال عليها كجزء من خطته للتخلص منها وتسليمها لسواه، وهي خجلت من أن تطلب نقودًا من نيشان. لقد نسيت شقيقها في غمرة عذابها طيلة الأسابيع الماضية. ولم تكن على أي حال تملك نقـودًا لتـمنحـه بعضها»(٣٧).

الاستباق هنا أسهم في دفع الأحداث نحـو الأمـام ونموها حـيث لاقت هذه الشخصية مصرعها على يد شقيقها بعد عودتها خالية الوفاض من نمر ونيشان.

### ب- الإعلانات بعيدة المدى

النوع الثاني من الإعلانات الصريحة هو ما يتحقق بعد مسافة بعيدة نسبيًا عن المكان الذي أعلنت فيه حتى أن القارئ يكاد ينساها.

من النمـاذج المهـمـة التي توضح هذا النوع، الإعلان الذي يقدمه رغيد الزهران أثناء حواره مع مدير أعماله نديم عن نيته في تبني فتـاة لتلميع صـورته أمـام الرأي العام وإظهاره بمظهر المحسن الكبير«علينا التفكير بوسيلة لتلميع صورتي أمامه... كأن أقوم بعمل إنساني ما أحيطه بهالة دعائية... كـأن أنقـذ امـرأة جـمـيلة من الموت بكل فروسية وشهامة.

– سنجدها وننقذها»(٣٨).

ويتأخر ظهور هذه الشخصية حتى إن القارئ ينسى أمر هذا الإعلان الذي يتحقق بعد (١١٦) صفحة وهو أمر قياسي في روايات غادة «أعلن رغيد، بحرية الزهران نطق بالاسم وصمت قليلاً كأنما ليدرس وقعه الموسيقي وجرسه... لم يقل أحد شيئًا وإنما بدا الفضول في العيون المتطلعة إلى ما جاء في الصحيفة عن سيدة أوطفلة تدعى بحرية الزهران يبدو أن أمرها يهمه وتحمل اسمه وقد تكون قريبته..

تابع رغيد: بحرية الزهران فتاة فقيرة مهجرة أصيب المبنى الذي تقطنه وأسرتها ومئات المهجرين – على ذمة الجريدة – وطار بقنبلة تفريغية... تحطم المبنى بأكمله على رؤوس الناس كـمـا لو داسـتـه قـدم جني... البنت نجت، كانت فيما يبدو خارج المبنى، قادمة للاحتماء به أو راجعة إلى بيتها ويبدو أنها حين تهدم البيت رأته،

ووجدوها تركض كالمجنونة حول الأنقاض»[٣٩].

ونظرا للمسافة البعيدة بين الإعلان وموضع تحقيقه فإن هذا المقطع السردي يسبب الإرباك للقارئ ممتحنًا في الوقت ذاته ذاكرته.

**٢ - المغلوطة**

يتم في هذا النوع من الاستباقات الإعلان عن أمر ما كظهور شخصية جديدة أو أحداث ثم يسارع السردلنفي ذلك. وهذا النمط من الإعلانات نادر جدًا في روايات غادة ومن أمثلته الإعلان الذي يرد على لسان فرح إذ يتمنى العودة إلى دمشق والزواج من رفيقته في السيارة «لو أعود. لو نعود معًا أنا هذه المرأة البيضاء السمينة.. أتزوجها؟ ربما. نقطن في بيتي بدوما. أتابع الذهاب إلى مركز عملي بدمشق كل يوم حتى أموت. ستسمن. ستفوح منها رائحة الطبخ والشتائم. سأصير مديرًا لبقية الموظفين وأصاب بالسل من تنقلي شتاءًا بين دومًا ودمشق بالروماتزم أيضًا»[٤٠].

وبعد أن يطمئن القارئ إلى أن فرح سيعود إلى دمشق يأتي الراوي مباشرة لينفي ذلك ويؤكد استحالة عودته «ابتعد عنها حتى كاد يلتصق بالسائق لا.. لا يريد امرأة ولا عودة.. يريد بيروت»[٤١].

ونلحظ أن هذا الإعلان على الرغم من عدم تحققه له تأثير واضح على شخصيات وأحداث الرواية فيما بعد حيث أن السفر إلى بيروت هو المحرك الرئيس لأحداث الرواية ولولاه لما لاقت الشخصيات ذلك المصير المأساوي في بيروت الذي تراوح بين القتل والجنون.

**- أنماط الإستباق:**

١ - الإستباقات الموضوعية

يقدم الراوي غير المشارك في أحداث الرواية هذه الاستباقات على شكل توقعات لمستقبل الشخصيات وما سيجري من تغيير وتطور في أحداث الرواية، وتقسم هذه الاستباقات إلى:

أ - الداخلية

من النماذج التي توضح هذا النمط الاستباق الآتي الذي يقدمه لنا الراوي عن قاتل رغيد الزهران « يتمنى لو يعرف اسم قاتله.. طالما استحلف الشيخ وطفان ليقرأ في كرته الزجاجية الشفافة اسمه.. طالما أحضر له الزنجار والزرنيخ الأخضر والزنجفر والكافور والسنبل البغدادي وقلب ديك أزرق، ولبان ذكر وبزر ريحان وبخورًا ليكتب له اسم قاتلة لكن الساحر اللعين - أو الجني الذي يتملكه - يسخر منه باستمرار ولا يكتب في المندل إلا اسمه رغيد، ولأنه يحب نفسه حتى العبادة

ولا يمكن أن ينحرها، فقد وظف وكالة تحريات للتأكد من أن أحداً من الذين يقتربون منه لم يحمل اسم رغيد يوم مولده»[٤٢].

هذا الاستباق يقدم للقارئ عن طريق السرد الموضوعي عارضاً لأحداث ستقع في المستقبل لشخصية رئيسة من شخصيات الرواية، ولا يتحقق هذا الاستباق إلا في خاتمة الرواية عندما يموت (رغيد الزهران) غرقاً في حوض السباحة نتيجة لإفراطة في شرب الخمرة. بذلك يكون لهذا الاستباق تأثيراً واضحاً على البناء الروائي العام.

وفي مثال آخر لهذا النمط تقدم لنا (الكاتبة) ما يشبه التنبؤ لمصير (ياسمينة وفرح) في بداية الرواية «ياسمينة وفرح يتأملان بيروت من بعيد كطفلين مسحورين. يهبطان من السيارة، يسيران قليلاً إلى جانبها ريثما يتم السائق تبديل العجلة. وفي ضوء السيارات الكثيفة يبدوان هشين كأجنحة الفراش قبل الاحتراق»[٤٣]. ويلاحظ أن الاستباق موجود في المقطع الأخير إذ إن بيروت هي النار التي احترق بها الفراش الدمشقي في خاتمة الرواية.

### ب - الخارجية

في هذا النمط يبقى السارد موضوعياً وتختلف الاستباقات مع البنية الروائية العامة،إذ إن علاقتها تنصرف إلى الأحداث الثانوية التي تثير الأحداث الأساسية في الرواية، من هذه الاستباقات الخارجية ما نراه في رواية (ليلة المليار) حيث يرى (خليل الدرع) ناقة في حديقة بيت آل الغنمالي - في سويسرا - ويتوقع موتها «غادر خليل المكان سريعاً، ماراً بالصحراء الاصطناعية الصغيرة، حيث مهمة الرجال منع العشب من النمو.. ولمح الناقة من بعيد.. بدت له نقطة بنية.. تحتضر على ورقة خضراء»[٤٤].

هذا الاستباق كبنية صغيرة لا علاقة له بالبنية الحكائية الأساسية ودلالته هي التي توضح تصرفات بعض الشخصيات كعودة خليل إلى وطنه، فخليل الذي هجر بلاده مرغماً لم يألف (سويسرا) ولا صقيعها ، فهو كما يقول «ابن الرمال والشمس»[٤٥]، لذلك عاد إلى وطنه مثله كمثل الناقة التي لم تألف برد سويسرا لذلك ماتت رغم الأجواء التي هيأت لها. وهذا النمط من الاستباقات قليل جداً في روايات غادة.

### ٢ - الذاتية

في هذا النمط تقدم الإستباقات عن طريق الشخصية التي قد تتوقع ما سيؤول إليه مصيرها، أو ما سيجري لها في المستقبل، وتنقسم هذه الاستباقات إلى:

### أ - الداخلية

هذا النمط من الاستباقات هو الأكثر ظهورًا في روايات غادة وهي ذات علاقة وثيقة بالبنية الحكائية العامة، وبشخصيات الرواية الأساسية.

في رواية بيروت ٧٥ تقدم لنا (ياسمينة) استباقًا لما سيحدث لها في المستقبل «حين يأتي لن أسأله أين كان، ولن أعاتب، ولن أقول شيئًا... سأتابع خطة الانتظار والصمت.. بانتظار سقوط المقصلة فوق رقبتي.. أحس أنها هناك وأنها ستسقط ولكنني لا أستطيع مناقشته في ذلك ما دام ينكر باستمرار... كل ما أملكه هو أن أنتظر إعدامي كي أسأله بعد ذلك لماذا ؟!»[٤٦]. على الرغم من أن هذا المقطع الاستباقي الذي قدمته الكاتبة - عن طريق ياسمينة - لتسويغ الخروج القسري لهذه الشخصية من الرواية، بمقتلها على يد شقيقها يبدو أن هذا التصرف من قبل الكاتبة افتعاليًا لتمرير أفكارها من جديد حول قضية المرأة، فالشقيق لم يثر في بداية الرواية عندما كانت (ياسمينة) تأتيه بالنقود وعندما اختفت النقود ظهرت الكرامة المهدورة التي من واجبه الدفاع عنها.

ومن النماذج الأخرى في الرواية الإشارات التشاؤمية التي يقدمها لنا (فرح) وكأنه يتنبأ بمستقبله في مدينة بيروت، حيث يربط بين ثلاث نسوة ذاهبات إلى مأتم وبين المصير الذي سيؤول إليه « لماذا ينتحبن هكذا؟ تراني ذاهبًا إلى موتي وعرافات القدر يشيعنني ويبكينني»[٤٧].

لاشك في أن هذه البنية الصغيرة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعلاقات داخلية مع الحكاية الأساسية التي تدفع خمسًا من شخصيات الرواية نحو نهايات مأساوية ومن ضمنها (فرح).

وفي مثال آخر تقدم لنا (الراوية) توقعًا حول قيامها بزيارة إلى دكان الحيوانات الأليفة، وهو ما يتحقق فيما بعد «لعلها بدأت تجوع. لعل الطعام في أقفاصها قد نفد. والماء أيضًا. حتى لو أراد صاحب الدكان إطعامها لعجز عن ذلك في مثل هذه الظروف.. لا أعتقد أن أحدًا يمكنه الوصول إليها... ربما كنت قادرة على ذلك، إذا تسللت من باب بيتنا إلى الحديقة ومنها إلى نافذة المخزن الخلفية التي يوازي ارتفاعها سطح الأرض عند سور حديقتنا»[٤٨].

### ب - الخارجية

هذا النمط قليل أيضًا في روايات غادة، إذ إن الشخصيات قلما تقدم معلومات استباقية عن أحداث لا تهمها، ولا تؤثر في مصائرها.

نقرأ في رواية (كوابيس بيروت) مجموعة من هذه الإستباقات التي تقدمها

لنا شخصية (الموت) حول شخصيات ستلقى حتفها في مدينة بيروت، ونلاحظ أن هذه الشخصيات ليست رئيسة في الرواية، ولا حتى مصائرها تؤثر في أحداث الرواية الأساسية «سيارة إسعاف فيها عشرة مسلحين أحياء. سيوقفهم حاجز. سيقول السائق: معي عشر جثث أنقلها إلى المقبرة. لن يصدق عناصر الحاجز. لكنهم سيسمحون له بمتابعة السير. لا يكاد يتابع سيره حتى يطلقوا على السيارة الرصاص. سيموت المسلحون العشرة وسيتابع السائق سيره إلى المقبرة فعلاً، وفي سيارته عشر جثث فعلاً. الرجاء أخذ العلم وإجراء المقتضى حالاً.

فاتورة: على الجسر المسمى باسمك (جسر الموت).. ستمر عشرات السيارات وسيطلق القناصون الرصاص على من فيها... سيارة مرسيدس تقل صحفيتين هما فاطمة وماري سيخطئهما الرصاص فلا تتعرض لهما مؤقتًا... المهم أن تتولى أمر بقية المارة جميعًا عليه جسرك هذا الصباح.

فاتورة: الحاج شبور سيصاب ابنه بالرصاص خطأ أثر معاقرته لرشاش حربي، وثلاثة من رفاقه الحاج شبور سيقسم أنه إذا مات ابنه الذي نقل إلى المستشفى بحالة خطرة فإن ثلاث جنازات أخرى سوف تخرج إلى الشارع مع جنازة ابنه: جنازات رفاقه الثلاثة! توجه فوراً إلى المستشفى للقبض ومر برفاقه الثلاثة أيضاً.

فاتورة: زين الحي قتل وستخرج جنازته ظهراً وسيطلق شبان الحي الرصاص بهذه المناسبة كما هي العادة في هذه المدينة، شبان الحي المجاور سيظنون الرصاص موجهًا اليهم وسيردون عليه بالمثل وستقع مذبحة شهية الرجاء تشريفنا إلى منطقة الإشتباكات والقيام بواجباتك»[٤٩].



## الهوامش حسب ورودها في البحث

(١) بناء الرواية : سيزا قاسم ٢٧.

(٢) الألسنية والنقد الأدبي: موريس أبو ناضر ٥٨.

(٣) بنية الشكل الروائي: حسن بحراوي:١١٩.

(٤) السرد في روايات محمد زفزاف: محمد عز الدين التازي ١٩ - ٢٠.

(٥) كوابيس بيروت: ١٠٢.

(٦) ليلة المليار: ١٤١ - ١٤٢.

(٧) كوابيس بيروت: ١٧٠.

(٨) بيروت ٧٥ : ١٣.

(٩) م . ن : ١٦.

(١٠) م . ن : ٣٥.

(١١) بيـــــروت ٧٥ : بيـــــروت الحلم والموت والجنون: إيمان القـــاضي: الموقف الأدبي (دمشق) ع (٢١٥ – ٢١٦)، ١٩٨٩: ٩٤.

(١٢) بيروت ٧٥ : ١٩.

(١٣) بيروت ٧٥: بين الذكرى والحدث والحلم: رياض عصمت: الآداب (بيروت) ع (٧ – ٨) ١٩٧٥ : ١٩.

(١٤) بنية الشكل الروائي: ١٢٥.

(١٥) م . ن . ١٢٦.

(١٦) بيروت ٧٥ : ٦٤ – ٦٥.

(١٧) م . ن : ١٤ – ١٥ – ١٦ – ١٧.

(١٨) ليلة المليار: ١٤١ – ١٥٠.

(١٩) ينظر: تحليل الخطاب الروائي: ٣٠٩.

(٢٠) بيروت ٧٥ : ٥٩ – ٦٠.

(٢١) ليلة المليار: ٢٤.

(٢٢) م . ن ١٩١ – ١٩٢.

(٢٣) الرواية : ١٩١.

(٢٤) كوابيس بيروت : ٤٦.

(٢٥) ليلة المليار: ١٨.

(٢٦) م . ن : ٥٩.

(٢٧) بنية الشكل الروائي :١٣٢.

(٢٨) بيروت ٧٥ : ٨.

(٢٩) كوابيس بيروت : ٥٩.

(٣٠) م . ن : ٦١.

(٣١) الرواية : ٤٦.

(٣٢) غادة السمان بلا أجنحة: غالي شكري: ١٠٤.

(٣٣) بنية الشكل الروائي: ١٣٧.

(٣٤) كوابيس بيروت: ١٣٦.

(٣٥) م . ن .

(٣٦) بيروت ٧٥ : ٨٦.

(٣٧)م . ن : ٨٧.

(٣٨) ليلة المليار: ٧٣.

(٣٩) م . ن : ١٨٩.

(٤٠) بيروت ٧٥ : ٨ .

(٤١) م . ن .

(٤٢) ليلة المليار: ٣٧.

(٤٣) بيروت ٧٥ : ١٠.

(٤٤) ليلة المليار: ١٦٩.

(٤٥) م . ن : ٢١.

(٤٦) بيروت ٧٥ : ٥١.

(٤٧) م . ن :٧.

(٤٨) كوابيس بيروت: ٦٩ – ٧٠.

(٤٩) م . ن : ١٧٦.



## المصـــادر

**أولاً – الروايات:**

١ – بيروت ٧٥ : غادة السمان: منشورات غادة السمان: بيروت : ط ٣ : ١٩٧٩.

٢ – كوابيس بيروت: غادة السمان: منشورات غادة السمان: بيروت : ط٥ : ١٩٨٤.

٣ – ليلة المليار: غادة السمان: منشورات غادة السمان: بيروت : ط١ : ١٩٨٦.

**ثانياً – الكتب:**

١ – الألسنيـــة والنقـــد الأدبي في النظرية والممارسة: موريس أبو ناضر: دار النهار للنشر: بيروت : ١٩٧٩.

٢ - بناء الرواية (دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ): سيزا قاسم: الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة:١٩٨٤.

٣ - بنية الشكل الروائي: حسن بحراوي: المركز الثقافي العربي بيروت : الدار البيضاء: ط ١: ١٩٩٠.

٤ - تحليل الخطاب الروائي: (الزمن - السرد - التبئير): سعيد يقطين: المركز الثقافي العربي: بيروت: الدار البيضاء: ط١ : ١٩٨٩.

٥ - السرد في روايات محمد زفزاف / محمد عز الدين التازي/ دار الشؤون الثقافية العامة بغداد: دار النشر المغربية (مشروع النشر المشترك) د.ت.

٦ - غادة السمان بلا أجنحة: غالي شكري: دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت: ط١ : ١٩٧٧.

**ثالثًا - الدوريات:**

١ - بيروت ٧٥ : بيروت الحلم والموت والجنون: إيمان القاضي: الموقف الأدبي: دمشق: ٢١٥ - ٢١٦ : ١٩٨٩.

٢ - بيروت ٧٥ بين الذكرى والحدث والحلم: رياض عصمت : الآداب: بيروت: ( ٧ - ٨ ) ١٩٧٥.

# مــرآة الــذات

## دراسة لبنية المعادل الموضوعي في قصص لطفية الدليمي

علي عز الدين الخطيب (*)



من بين أساليب عدة يحاول النص الأدبي استثمارها (شعرًا كان أم نثرًا) في مهمته التعبيرية، ينهض (المعادل الموضوعي) بوصفه واحداً من بين تلك الأساليب التي تقدم (الموضوعة) بطريقة فنية إيحائية، فالمبدع من خلال (امتلاكه للغة) يقوم ببناء وتشكيل (أساليب /صيغ) معينة تمثل الوجود المادي/ النصي (المعادل) للتجربة، فالمعادل الموضوعي يمثل صورة مرآتية للبناء التحتي/ النفسي للمبدع الذي يظهر من خلال النص، يقول (بيتس) «لأن الإحساس لايوجد- أو على الأقل- لايمكن الشعور به

(*) علي عز الدين الخطيب: أديب وناقد من القطر العراقي الشقيق.

إلا إذا وجد التعبير عنه في اللون أو في الصـــوت أو في الشكل أو في كل هذه الأشياء مجتمعة» [1] أي من خلال تجسيده ماديًا، وهي مهمة اللغة ضمن بنية النص الأدبي، من تبدو هنا سعة مفهوم (المعادل الموضوعي)، فإذا كانت اللغة على اختلاف أشكالهـا تمثل الصـورة المادية (الوجـود الفـيـزياوي) للفكر، وأن النص الأدبي هو معـادل للتجربة النفسية للمبدع، فإنه بتشكيلاته (صيغه وأساليبه) تمثل جميعها معـادلات مـوضـوعـيـة، وعليه يكون القناع والرمـز والأسطورة والتناقص والعـلامـات والأساليب المختلفة في تشكيل الصـورة الشـعـرية مما تنطوي تحت راية المعـادل الموضوعي،

وعلى الرغم من أن «الأرض اليباب» قد اتكأت أسلوبيًا في عرض موضوعتها «ثيمتها» على بنية المعادل الموضوعي، إلا أننا لايمكن أن نفهم رأي مبدعها ت، س إليوت بان «الطريقة الوحيدة للتعبير عن العاطفة في شكل فني هي إيجاد معادل موضوعي» [2] من غير أن نفهمه على أنه يقصد به كل تلك الأساليب والصيغ التي ذكرناها، فالرمز والأسطورة كلاهما كانا حاضرين وبقوة في أرضه اليباب، وهذا هو المراد بقوله في معرض تفسيره لبنية المعـادل بأنه تشكيل صيغ أو مـواقف أو سلسلة من الأحــداث تكون حــاملة للعواطف.[3]

وبعد، فإن العاطفة (الشكل اللامرئي) الداخلي تكون هي المســؤولة الأولى عن اختيار صورة المعادل الموضوعي (الوجه الآخر) لها على مستوى النص، وهنا تدخل (المعرفة الخلفية) أو ثقافة المبدع بوصفها المعين الذي يزود المعادل بأشكاله المختلفة، إذ يستمد المبدع عناصره منها، ثم يحولها داخل النص إلى صيغ جديدة تنتمي إلى روح النص الجديد. إن هذه الدراسة ليس من همها تقديم عرض نظري لمفهوم المعادل الموضوعي قدر ماتحاول تقديمه من خلال إنجاز تطبيقي ضمن عالم لطفية الدليمي القصصي في مجاميعها السبع، فقد استطاعت الكاتبة إخضاع هذا الأسلوب في إضاءة الزوايا الغامضة في شخصياتها القصصية والكشف عنها لاسيما شخصياتها (النسوية) كما أنها استطاعت أن تقدم أحداث نصوصها القصصية من خلاله أيضًا، وقد جاء المعادل الموضوعي على أشكال وصور عدة كالقناع والرمز والمفارقة وعلامات سيميائية وغيرها، إلا أننا لن نتناولها على أساس هذه الأشكال، بل إننا حسب قراءتنا لقصص الكاتبة وجدناها تقوم ببناء معادلاتها على وفق أسلوبين، الأول على مستوى البناء العام (مستوى كلي)، وقد جاءت أغلب تلك المعادلات عنوانات للنصوص التي وردت فيها مثل (الصرخة - التمثال - «رابسوديات» العصر السعيد - موسيقى

صوفية، حمامة في الظهيرة)، والأسلوب الآخر وهو الأكثر هيمنة في مجاميعها القصصية قد تم تشكيله ضمن بنية جزئية (مستوى جزئي) وقد هيمنت رموز الطبيعة بوصفها معادلات موضوعية فيها.

وبعد، فإن وجود هذه البنية على كلا المستويين ضمن البنى السردية في نصوص لطفية الدليمي يشير إلى تنوع أساليبها التعبيرية التي من شأنها أن تضفي قدراً من الحيوية والمتعة على نصوصها كسراً لرتابة الأنماط التقليدية، وإذا كان من كلمة أخيرة قبل البدء في الجانب التطبيقي أن قصص لطفية الدليمي تمتاز بتنوع أساليبها التعبيرية، وينعكس هذا الامتياز على الجانب الشكلي (الكتابة) إذ استطاعت تشكيل بنى سردية رصينة، وهذه الرصانة استطاعت أن تغطي في عدد من نصوصها على سطحية حكاياها.

**المستوى الكلي:**

مثلما أشرنا قبل قليل أن بعضاً من تشكيلات (المعادل الموضوعي) جاءت على مستوى البناء الكلي للنص، إذ بدا هذا الأسلوب الأداة السردية الأكثر أهمية في عرض ثيمة النص، وقد احتل المعادل الموضوعي عنواناً للنصوص التي ورد ضمن بنائها محملاً بذلك بعداً دلالياً أكبر إذ يظل صداه يتردد ضمن مساحات نصية كبيرة حيث شكّل فيها العمود الفقري الذي تسند عليه كل الأعضاء، ففي قصة (الصرخة) ضمن مجموعة (التمثال) تصبح (الصرخة) معادلاً موضوعياً لرغبات الذات (الأنثى) وموقفها ضمن العالم الذي تعيشه مما فرض عليها قيوداً ظلت ترزح تحت وطأتها لتكون (الصرخة) أداة أو محاولة من محاولات التغيير في الحياة ضمن علاقتها بالآخر (الرجل)، فمن خلال حركة التقاطب بين موقف الذات الخاص داخل وعيها الشخصي وبين موقفها ضمن حدود الوعي الجماعي تتأسس بنية المعادل (الصرخة).

«عالمها الخاص: ضرب من مستحيل وعالمها المملوك للغير تفاحة تقضم كل يوم، ولاتنتهي، والبشر لهم بغية واحدة- تتكرر- أن يعيشوا كيف؟؟ كما اتفق، وكما ورثوا نمط المعيشة كما رسم لهم وجهز، وبغيتها لا تتكرر.. أن تصرخ..» [4] فبين الرتابة (الثبات) التي تمثل العالم وبين رغبات الذات التي تتكسر على جداره يقدم لنا النص (الصرخة) بوصفها محاولة لتحطيم هذه الرتابة ليأخذ الصراع شكلاً آخر بعد ذلك بين الرغبة في (الصراخ) وبين عدم القدرة على ذلك، كبحها وإسكاتها «فتحت فمها عن آخره ولم ينطلق الصوت الذي أرادت أن تجمع فيه كل السخط..» [5] ثم يدخل الحب جزءاً مهماً في قضية الصراع وشكلاً من أشكال الصراخ (التغيير) في

محاولة لتحقيقه إلا أن غياب الآخر (الرجل) ضمن أحداث المقطع الأول يكشف عن فشله بمهمته» «وأخذت تبرر لنفسها إخفاقها في إقناع العالم بجدوى المحبة..»(٦) إلا أن الأحوال تتغير ضمن أحداث المقطع الثاني مع دخول الرجل ذي الوجه العربي إلى أجواء النص ليعطي الحب بوجود الآخر (الرجل) في خاتمة النص وعداً مستقبلياً في إنجاز فعل (الصراخ) التغيير:

«- أما زلت تفكرين بالصراخ؟

- قالت: ..

- لابد أن أحقق ذلك في يوم آت». (٧)

وفي قصة (التمثال) ضمن المجموعة ذاتها يؤكد النص مركزية العنوان من خلال تقديم (التمثال) أداة تعبيرية مهمة تكشف عن طبيعة العلاقة بين الرجل /المرأة فيصبح (معادلاً موضوعياً) للمرأة وبرودة مشاعرها ضمن هذه العلاقة التي يقدمها النص من وجهة نظر الرجل وإحساساته «يمسك يدها، يتحسس فيها برودة الصخر، تسلمه يدها بتراخ هو غير الرضا (...) يدها باردة مثلجة باردة مثل برتقالة أسقطها صقيع الشتاء، يدها في يده، وإذن هي لن تصرخ، وإذن فهي غير آبهة بالآخرين، لايبدو عليها الحرج» (٨) النص يقدم صور التجاذب بين المرأة // التمثال من خلال هذه الإشارات (برودة اليد - الصخر - غير آبهة - لايبدو الحرج) فهذه الإشارات التي يقدمها النص في استهلال أحداثه تمثل إرهاصات لمستقبل هذه العلاقة التي مثلت أحداث النص، وإذا ما وصلنا إلى الخاتمة يكشف لنا النص من خلال بنية استباقية (استنتاجية) من خلال نجوى (مونولوغ) الرجل إمكانية حدوث التحول (السلوكي) (المرأة- التمثال) دلالة على انطفاء المشاعر وفقدها ضمن هذه العلاقة «أمسك كتفيها المستديرتين، أحس لهما ملمس الخشب البارد، قد تتحول في يوم آت إلى تمثال شبيه بتماثيلها التي تعشقها» (٩) وننتقل إلى مجموعة (موسيقى صوفية) تحديداً في قصتي (رابسوديات للعصر السعيد) و (موسيقى صوفية) إذ تصبح أصوات الموسيقى في كلتا القصتين معادلاً موضوعياً لأحداثهما وإن كانتا متقاطعتين في الدلالة، ففي القصة الأولى (رابسوديات للعصر السعيد) التي نكون فيها إزاء بنية صوتية مهمة متمثلة بأصوات الرابسودي التي فتحت السرد على أجواء الماضي ضمن دائرة علاقة (رجل /امرأة) فعلى أنغام هذه الموسيقى تحركت أحداث النص «صدحت أنغام الرابسودي رقم (٢) ونطق أنيس الآخر المختبئ وراء الخشونة والسخرية والغرابة باسم أميمة وامتزج صوته بأنغام تلك الموسيقى الآسرة وفي تلك اللحظة نشرت قلوعي في رياحه واقتحمت البحر.» (١٠) فعلى هذه الأنغام تتأسس علاقة الحب بينهما في زمن الماضي.

صدحت الموسيقى - نطق أنيس (أميمة) - نشرت قلوعي في رياحه،

فالموسيقى تؤدي ضمن هذا النص دورًا بنائيًا مزدوجًا، فهي أولاً يمكن عدّها علامة سيميائية للماضي السعيد ونشواته (زمن الماضي) ومعادلاً موضوعيًا على مستوى النص وحركته الكلية من خلال استمرار ترددها ضمن مساحة الزمن الحاضر من خلال وعي الشخصية البطلة (أميمة)، ومعرفة دلالة (الرابسودي) يضيء دلالتها الفنية بوصفها معادلاً موضوعيًا فهي تعني «بجذرها الإغريقي- مجموعة ألحان لايجمعها نظام دقيق فهي غير محكومة بنسق موسيقي خاص خاضعة للتغيير والتبديل المستمرين بين الهدوء والصخب وبين الفرح والحزن » [11] فهذا التناقض الذي يميز موسيقى الرابسودي هو التناقض ذاته الذي تعيشه الشخصية البطلة ضمن أحداث النص «عندما كنا نستمع إلى (رابسوديات فرانزليست) التي رافقتنا مثل ترنيمة ورعة، كان زماننا يتناغم مع نسقها الموسيقي في مزاجه المتغير المجنون، مزاج الرابسوديات العاصف الذي يتبدل خلال ثوان منتقلاً بين الألم الجارح والمرح الصخاب ومثلها كان زماننا يرتد إلى القرار العميق المحزن»[12] والكلام ذاته يقال عن القصة الصوتية الأخرى (موسيقى صوفية) إذ تفتح أنغامها السرد أيضًا على أجواء الماضي لكن هذه المرة ليس الماضي ذي الأجواء السعيدة، بل الماضي الذي يمثل صورة من صور العذاب والألم الذي عاشته الشخصية البطلة (سامية النعمان) وهذه المرة بوجود الآخر (الرجل) [13] وننتقل إلى المجموعة السابعة (مالم يقله الرواة) ومباشرة إلى قصة (حمامة في الظهيرة) التي يصبح فيها هديل الحمامة معادلاً موضوعيًا للشخصية البطلة (المرأة) وأزمتها حيث الوحدة لغياب الآخر (الرجل) «تهدل في الحديقة حمامة وحيدة نعرف من درجة صوتها حجم حزنها» [14] فيقدم لنا النص المعلومات النفسية الكاملة عن هذه الشخصية من خلال قناع الحمامة إذ يمكن القول أنا سنكون ازاء قانون الفعل ورد الفعل فإذا قامت الحمامة بأي سلوك نطالع تأثيره مباشرة في سلوك الشخصية.

- تكف الحمامة عن الهديل برهة تصغي كل شيء يستسلم للحر ويزيل أو يتلاشى (..) هل يمكن رسم الألم .[15]

- تعاود الحمامة هديلها الناعس بنغمة أشد- يتسرب مذاق حمضي على لسان المرأة [16]

- يرتفع صوت الحمامة كأن خطرًا داهمها - يرش عذوبته على الوجه المستوحد [17]

- مع انطفاء هديل الحمامة - تبقت جمرة مخبوءة في قبضة اليد.. [١٨]

وإذا وصلنا إلى خاتمة أحداث القصة نتعرف عليها من خلال سلوك الحمامة ذاته الذي بدا سلوكًا إيجابيًا لأول مرة، أطلقت الحمامة هديلاً عذبًا- انبثقت زهرة بيضاء على فمها/ رسمت ابتسامة/ انكمش القمر الألم.. [١٩]

فمن خلال التغير الذي بدا على النسيج اللغوي وانفتاحه على دلالات إيجابية متفائلة نتعرف على حال المرأة في نهاية أحداث النص، فاللغة استطاعت من خلال بنائها المميز أن تعبّر عن التماهي بين الحمامة /المرأة [٢٠] لتكون الحمامة وهديلها صورة مرآتية للعالم الداخلي للمرأة.

**المستوى الجزئي:**

في هذا المبحث يقدم لنا النص المعادل الموضوعي ضمن مساحة نصية صغيرة تمثل جزءًا من البناء الكلي، ويكون دوره ضمن تلك البنى هو المسح الجغرافي للبنية النفسية الداخلية. إذا جاز التعبير، في أعمق متاهاتها خصوصًا الشخصيات النسوية التي مثلت المحور الذي دارت حوله الأحداث في قصص الكاتبة، وتجنبًا للتكرار نبدأ مع قصة (القطاف) ضمن مجموعة (إذ كنت تحب) ليقدم لنا النص (الفرس) بوصفها معادلاً موضوعيًا للمرأة (الزوجة) وأزمتها ضمن حياتها الزوجية التي فرضت عليها الأعراف والتقاليد الارتباط برجل مسن وحرمانها من حبيبها الذي اختاره قلبها، ومن خلال تقديم أزمة (الفرس) نتعرف على أزمة الزوجة، فمن خلال وجهة نظر الزوجة نتعرف على معاناة (الفرس)» أنا أحبها ولكن ما الفائدة؟ نحن نربي فرسًا معطلة لاتمتطى ندللها ونرعاها ثم نسجنها في الإسطبل..» [٢١]

فهذا التعطيل في دور الفرس هو معادل لتعطيل آخر للزوجة «أحست منيرة وهي تنشر الملابس بأن العالم يبتعد عنها شيئًا فشيئًا فتظل وحيدة محاصرة بأحزان قادرة على تدمير روحها» [٢٢]، ومن خلال حوار منيرة مع الفرس السجينة تتأكد الوشائج بينهما «كم سيطول حبسك؟» [٢٣] ومن خلال تعامل أبي حسيب (الزوج) مع فرسه وحصاره المفروض عليها نتعرف على جانب من معاناة الزوجة التي يقدمها النص من خلال بنية استرجاعية (زمن ماض) «كان أبو حسيب يمنع فرسه منذ عام وتصف من العدو في الحقول ويحجب عنها ذكور الخيل يلجمها ويزيد أحكام قيودها فتظل تصهل وتحمحم ، ترفس ماحولها محاولة تحطيم بوابة الخشب.. » [٢٤] فالحرية المصادرة والاستبداد والقسوة هي العامل المشترك لسلوك الرجل تجاه الاثنين، فالفرس في

النص استطاع أن يمثل تجربة الزوجة المعطلة ضمن المجتمع الريفي الذي تكون فيه السلطة للعرف والتقاليد. وننتقل إلى مجموعة (عالم النساء الوحيدات) ضمن أحداث القصة التي تحمل العنوان ذاته يقدم النص بناء الديكور المكاني للغرفة معادلاً موضوعيًا للبناء الداخلي النفسي للشخصية إذ يصبح الديكور فيها صورة من صور التجربة (المعاناة) «كانت الغرفة مضاءة بنور خفيف، نور يشبه الانتظار النافذ الصبر لشيء نتمنى ألا يحدث، ولايجيء»[٢٥]. إن الدرجة الضوئية التي أضاءت المكان (الغرفة) مهمة في عملية الكشف عن طبيعة الأزمة (النور الخفيف - يشبه الانتظار النافذ الصبر) فاستطاع النور هنا أن يجسد حسيًا أزمة الانتظار التي هي شيء مجرد من خلال الشكل، وهنا تحقق بنية المعادل دورها الجمالي التعبيري. وفي مكان آخر ضمن أحداث النص يقدم النص ( زهرة البنفسج) معادلاً موضوعيًا (نفسيًا) لازمة الشخصية البطلة (الآنسة/ م)» ليس لأزهار البنفسج عطر صاخب معلن بوقاحة، بل لها شذى حيي مخبوء، شذى امرأة مكتوم، لايكاد ينتشر أبعد منها، وعلينا أن نقترب منها وننحني باحترام يليق بها ونعاملها برقة وحب وحذر حين نمسك بها لنستمنحنا عطرها» [٢٦] فالشخصية هنا ترتدي (الزهرة) قناعًا تعبر من خلالها عن أزمتها ومن خلال حلقات الوصل التي يقدمها النسيج السردي تتحقق بنية المعادل الموضوعي، فاللغة استطاعت أن تحقق نوعًا من التماهي بينهما حتى كان يشعر القارئ أنها أخذت تتحدث عن نفسها، وتركت الحديث عن زهرتها.

الزهرة لها (شذى حيي مخبوء- شذى امرأة كتوم) ثم مع استمرار السرد نجد أن الكلام بدأ يتحول شيئًا فشيئًا من الزهرة إلى الشخصية (ننحني باحترام /نعاملها برقة /حب/ حذر)، وما لاحظناه في هذه النماذج وما سوف يصادفنا لاحقًا أن المعادل الموضوعي ضمن قصص لطفية الدليمي كان غالبًا يمثل أداة (نسوية) في مهمته التعبيرية، وهذا لايعني أنه لم يأت ضمن بناء الشخصية الرجالية، بل أردنا القول إن الهيمنة كانت لعالم (النساء) وهو يتفق مع موقف الكاتبة التي حاولت أن تتبنى قضايا المرأة في أعمالها القصصية، وننتقل إلى (ليلة العنقاء) ضمن المجموعة ذاتها إذ نجد أن المعادل الموضوعي قد وظف في عملية الكشف عن شخصية رجالية دينية (عبد الدايم)، فالمفارقة التي وسمت المكان (غرفة الضريح) تصبح معادلاً موضوعيًا لشخصية رجل الدين هذا، فالغرفة (غرفة الضريح) هي مكان آمن ومبارك ببركة الضريح إلا أن مايقام بها من أفعال وسلوك تتقاطع مع دلالتها

الآمنة ذات الطابع الديني، وكذا الحال مع رجل الدين (عبد الدايم) الذي يفترض كونه رجل آمن للطابع الديني الذي يسلكه إلا أن مايقوم به من أفعال تتقاطع هي الأخرى مع الدين وأخلاقياته، فمن خلال حواس بدور التي تجلس في غرفة جوار (غرفة الضريح) نتعرف على مايجري فيها من ممارسات رجل الدين مع والدة بدور التي طلبت الولد ببركة هذا المكان إرضاء لزوجها «وحدها في الغرفة جوار الضريح، وحدها في الضوء المرتعش وأصوات المقبرة الليلة (...) وحدها وصوت الشيخ المعزم يأتي متحشرجًا ثم لاهثًا ثم متلاشيًا وحدها وأمها تريد (الولد) والشيخ يزجرها ويضعها في غرفة الزوار وينساها...» (٢٧) فالمكان يتحول من كونه آمنًا إلى مكان بعيد عن الأمن من خلال مايمارس فيه من أفعال (جنس/ شعوذة) والشيء ذاته يقال عن شخصية الشيخ الذي يتستر بلباس الدين لتحقيق مآربه، فالمفارقة هي الوجه الآخر لشخصية هذا الرجل، وفي نموذج أخير ضمن المجموعة الأخيرة (مالم يقله الرواة) تحديدًا ضمن قصة (أخف من الملائكة) التي تتحرك أحداثها ضمن ثنائية جوهرية تتمحور على وفقها الأحداث هي ثنائية (الجسد/ الروح) في محاولة لتحقيق ثيمة النص وهي بلوغ إنسانية مثالية ترتفع بالإنسان عن العالم الأرضي المادي إلى عالم روحي يتجسد بشخصية (الملائكة)، فالنص يسعى إلى تحقيق قيمة الإنسان، الوجود الحقيقي، من خلال الروح وهنا يقدم النص لوحة فنية لدوقة (ألبا) وهي عارية معادلاً موضوعيًا ولكن بطريقة مقلوبة، «ووقفت أمام مرآة الخزانة الشاسعة فلم أشاهدني على زجاجها الضاحك وما انعكس سوى الجدار ولوحة منقولة عن لوحة (دوقة ألبا عارية) للفنان الإسباني غويا» (٢٨) فاللوحة تحقق الوجود والكينونة من خلال الجسد العاري الذي مثل تاريخ حقبة كاملة بينما يسعى النص إلى تحقيق الوجود من خلال إقصاء الجسد وإبقاء الروح، وهذا يفسر ظهور اللوحة في المرآة بدلاً من الشخصية التي غابت عن الحواس وقد عدها أحد الباحثين (إرصادًا) للعمل القصصي (٢٩)، والأرصاد حسب مايعرفه ريكاردو أنه البؤرة التي تمثل موضوع القصة الكلي والمركز الذي تلتقي فيه جميع أطراف القصة وأجزائها المبعثرة في أنحاء الحكاية» (٣٠)، وهو بذلك يمثل شكلاً من أشكال المعادل الموضوعي، بل ربما أكثرها اقترابًا من جوهر عمله.

### فشل المعادل:

على الرغم من أن المعادل الموضوعي في الأمثلة السابقة استطاع أن يكون أداة تعبيرية مهمة وأسلوبًا فنيًا ميز البناء السردي، وأشار إلى تطور أساليب الكتابة

لدى القاصة، لكنه مع هذا التميز فإنه لم يأت على وتيرة واحدة بل طاله الفشل في بعض النماذج القليلة، وسبب فشله يعود إلى سذاجة بنائه بحيث يبدو صورة مكشوفة ومفضوحة تعلن عن نفسها فيأتي المعادل للشيء المراد التعبير عنه يسير معه كظله، وهذا مايبدد طاقته الفنية، ومن ثم يؤثر سلبًا على البنية السردية التي قد يكلفها ذلك الانفتاح على أحداث جديدة لامبرر لها زائدة يبدو عليها التكلف من خلال افتقادها للمصادفة (الفنية) إذا جاز التعبير، وكأن الكاتبة سعت إلى ذلك سعيًا في محاولة لاقناع القارئ بما تكتب، وحتى لانطيل سنمر على بعض من تلك النماذج، ففي قصة (زمن الحب) ضمن مجموعة (إذا كنت تحب) يقدم لنا النص (الشرخ) الذي أصاب جدار المنزل معادلاً موضوعياً (للشرخ) الذي أصاب العلاقة الزوجية بين ياسر ولمياء، وحقيقة يمكن القول إنّ شرخ الجدار هو مجرد حدث زائد كان بإمكان الكاتبة الاستغناء عنه، لكنها حاولت توظيفه كصورة مرآتية لأحداث العلاقة الزوجية، وحتى أن من فاته معرفة أحداث العلاقة بين ياسر ولمياء بإمكانه الرجوع إلى شرخ الجدار فيعرف من خلال اتساعه ماوصلت إليه من أزمات ففي مطلع أحداث النص نطالع الشرخ في العلاقة الزوجية مع التأكيد على لفظة (شرخ): «وعلى أية حال فإنه قال شيئًا شرخ قلبي وبذر في النفس خيبة مبكرة»[٣١]. وبعد مسافة نصية صغيرة يقدم لنا النص شرخ الجدار بالمفردة ذاتها (شرخ) «أغمضت عيني كنت أريد النسيان والهرب وعندما فتحت عيني فاجأني جوار النافذة شرخ رفيع ممتد من السقف حتى الأرض»[٣٢]، فالنص يقدم حدثين متوازيين (شرخين) لايتقاطعان، فمن (أغمضت) حتى (فتحت) كنا إزاء شرخ العلاقة الزوجية ثم بعد ذلك شرخ الجدار، ومن هنا ينفتح النص على هذين الحدثين وبصورة متوازية لاتتقاطع حتى النهاية التي حاولت فيها الكاتبة أن تضع علاجاتها فكان إحضار خبيرالبناء أيسر لها من إحضار طبيب نفساني فعملت إلى معالجة الجدار، وعلى القارئ أن يفهم بدوره بعد أن يقيس (هذا على هذا) مصير العلاقة الزوجية وحتى تعليق البناء نجده متكلفًا وكأنه يقصد به الكلام عن الزوجين وشرخ علاقتهما، «مع ذلك فليس بإمكانكما مهما فعلتما بهذا البيت أن تظفرا ببيت جديد»[٣٣] والفشل ذاته يطالعنا ضمن مكان آخر في القصة فبعد عودة لمياء مكسورة الجناح كسيرة القلب من زوجها شاءت الأقدار في تلك اللحظة أن تسقط بين قدميها يمامة جريحة «انحنيت وحلمت الطائر فإذا هو يمامة صغيرة أصيب جناحها الأيمن بجرح»[٣٤]، فالمصادفة (المتوقعة) تكشف خلل البناء وتكلفه، وتبدد طاقة المعادل الفنية محولة

إياه إلى صورة زائدة، حاولت الكاتبة من خلالها أن تكثف شدة معاناة الزوجة فبددتها، كما أنها لم تدع الأمر إلى هذا الحد بل إنها وبعد أقل من عشرين سطراً أشارت إلى تطابق الشخصية مع اليمامة «واقتربت بجسدي من النافذة أقلد حمامة صغيرة» (٣٥).

وإذا انتقلنا إلى المجموعة التالية (عالم النساء الوحيدات) ضمن القصة التي تحمل العنوان ذاته إذ يحلق الطائر ذاته إلى فضاءات هذا النص ليكشف لنا عن أزمة بطلته، وهذه المرة لم يصب الطائر بجرح في جناحه، بل أصيب بجرح في قلبه لموت أنثاه وقبل يومين فقط «بحثت عن الطائر الذي ماتت أنثاه منذ يومين كان بادي الحزن والشقاء.. كان الريش دافئاً ينفث عن رائحة قوية، رائحة مخلوق حزين، رائحة الألم والوحدة والسأم ..» (٣٦) فلولا هذان اليومان اللذان مرا على وفاة أنثى الطائر لفشلت محاولة الشخصية البطلة في إيجاد قناع تعبر من خلاله عن أزمتها ومن ثم تحقيق بنية المعادل الموضوعي، إلا أن الكاتبة تداركت الأمر بإقصاء هذه الأنثى لأجل المعادل الموضوعي وبنائه في النص.



## هوامش الدراسة

١- آفاق في الأدب، د. عناد غزوان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط/١، ١٩٩٠، ٢٤، ٢٥.

٢- هاملت ومشكلاته، كوثر الجزائري، عد/٢٤، سنة ١٩٩٦، ٣٥.

٣- المكان نفسه.

٤- التمثال/ لطفية الدليمي، منشورات وزارة الإعلام، سلسلة القصة المسرحية، ١٩٧٧، ٦٧.

٥- م.ن، ٦٩.

٦- م.ن ٦٧.

٧- م.ن ٧٤.

٨- م.ن ٣٩.

٩- م.ن ٣٧.

١٠- موسيقى صوفية/، لطفية الدليمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٤، ٩، ١٠.

١١- الأرض اليباب، الشاعر والقصيدة، عبد الواحد لؤلؤة، منشورات مكتبة التحرير، ط/٢ بغداد، ١٩٨٦، ١٤.

١٢- موسيقى صوفية، ١٢.

١٣- ينظر،م.ن،٢٦.

١٤- مالم يقله الرواة، لطفية الدليمي، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، ط/١، ١٩٩٩، ٢٠.

١٥- ينظر، م.ن، ٢١

١٦- ينظر،م.ن، ٢٢.

١٧- ينظر م، ن، ٢٣.
١٨- ينظر، المكان نفسه.
١٩- ينظر، المكان نفسه.
٢٠- ينظر، م ن، ٢١.
٢١- إذا كنت تحب/، لطفية الدليمي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٠، ٣٣
٢٢- م ن، ٣٦.
٢٣- م ن، ٣٧.
٢٤- المكان نفسه.
٢٥- عالم النساء الوحيدات/، لطفية الدليمي، دار الشؤون الثقافة العامة، بغداد، ٢ط/ ١، ١٩٨٦، ٣٠.
٢٦- م ن، ٥٣.
٢٧- م ن، ١٧١- ١٧٢.
٢٨- مالم يقله الرواة، ٤٩.
٢٩- البنية السردية في قصص لطفية الدليمي، أحمد حسين الجار الله، ١٣٣، رسالة ماجستير، كلية التربية الجامعة المستنصرية، ٢٠٠١.
٣٠- ينظر: قضايا الرواية الحديثة، جان ريكاردو- ت وتعليق صياح جهيم، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق، ١٩٧٧، ٢٨٢.
٣١- إذا كنت تحب، ١١١.
٣٢- م ن، ١١٢.
٣٣- م ن، ١١٣.
٣٤- م ن، ١١٣
٣٥- عالم النساء الوحيدات، ٤٦.



❖ ❖ ❖

# وإذا ماتخلّت عنّا الرواية

تأليف: ميلان كونديرا
ترجمة: ليس مخلوف*



*هل ستموت الرواية في عصرنا؟ هل أصبحت لا تنسجم مع ضوضاء وزحام الحياة المعاصرة؟ أم أن وجودها اليوم هو أكثر ضرورة وإلحاحاً من أي وقت مضى؟*

*للإجابة على هذا التساؤل يجدر بنا التوقف عند هذه الدراسة النقدية الفلسفية للرواية الأوروبية (حصراً) ضمن سياقها التاريخي، منذ عصر سرفانتس حتى يومنا هذا، حيث يعمد الناقد والروائي المعروف ميلان كونديرا إلى دراسة الرواية من حيث مضمونها وتتابع اكتشافاتها لحقائق الإنسان والوجود، الإنسان الذي نسيته*

(*) ليس مخلوف: أديبة ومترجمة (سورية).

العلوم في سراديب اكتشافاتها التخصصية التي أبعدتها عن النظرة الإجمالية الشاملة والمتعمقة، وذلك بغض النظر عن حُمَّى التغييرات الشكلية، وهو يرى أن أزمة أوروبا بدأت مع النهضة، وكل ما أعقبها هو عملية انحدار وتقهقر وتحطيم للعقل الديكارتي.

ثم تتالت اكتشافات الرواية لجوانب النفس البشرية (الروحية والذاتية واللاعقلانية) لتلقي الضوء على حقائق الإنسان والوجود النسبية والمتعددة، حتى جاء عصرنا الراهن الذي ساد فيه الفكر المشترك لوسائل الإعلام، ذلك الفكر الحامل (لقوارض) الاختزال التي اختصرت جوانب الحياة وكذلك الأعمال الفنية. لذا أصبح كونديرا يخشى على الرواية من الموت في هذا الزمن، وازداد تمسكه بإرث سرفانتس العظيم.

(لم يعد بإمكان الرواية أن تعيش بسلام مع فكر عصرنا: فإذا كانت ما تزال تريد «التقدم» والتطور كرواية، لن يمكنها فعل ذلك إلا خلافاً «لتقدم العالم»).

❖ ❖ ❖

١ - في عام ١٩٣٥، وقبل وفاته بأكثر من عامين، عقد إدموند هوسيرل مؤتمرات ذائعة الصيت، في فيينا وبراغ، بخصوص أزمة الإنسانية الأوروبية. فقد كانت كلمة «أوروبي» تعني بالنسبة له الهوية الثقافية التي تمتد إلى ما وراء الحدود الجغرافية لأوروبا (في أميركا مثلاً) والتي ولدت مع الفلسفة اليونانية القديمة. تلك الفلسفة التي يرى أنها تناولت - للمرة الأولى - العالم في مجمله، ونظرت إليه كمسألة يجب حلّها، وطرحت الأسئلة ليس لإرضاء هذه الحاجة العلمية أو تلك، بل لأن «هوى المعرفة قد سيطر على الإنسان».

والأزمة التي تكلم عنها هوسيرل بدت له عميقة جداً لدرجة أن جذور الأزمة تعود إلى بداية العصور الحديثة، إلى غاليله وديكارت، وإلى الطابع الأحادي الجانب للعلوم الأوروبية التي قلصت العالم إلى مجرد موضوع للتنقيب والاستكشاف التقني والرياضي، واستبعدت من أفقها عالم الحياة المحسوس.

إن تقدم العلوم قد دفع الإنسان وسيّره داخل أنفاق العلوم المتخصصة. وكلما تقدم بمعرفته كلما فقد من منظوره العالم بمجمله، وفقد نفسه، غارقاً فيما أطلق عليه هايدغر (تلميذ هوسيرل) عبارة جميلة وساحرة: «نسيان الوجود».

وهكذا، غدا الإنسان الذي كان ديكارت قد جعل منه «سيداً ومالكاً للطبيعة»، غدا شيئاً بسيطاً بالنسبة للقوى (قوى التقنية والسياسة والتاريخ) التي تتجاوزه وتتفوق

عليه وتمتلكه. إذ ليس لكيانه المحسوس أو «عالم حياته» أية أهمية بالنسبة لهذه القوى: لقد بات مهمشًا ومنسيًا.

❖ ❖ ❖

٢ - هذه النظرة النقدية الموجهة للعصور الحديثة ربما تذكرنا بأفكار سولجينيتسين (Soljenitsyne) الذي يرى أن أزمة أوروبا تبدأ مع بداية عصر النهضة، والتاريخ اللاحق كله ليس إلا ازديادًا في التراجع والانحطاط.

لكنني لا أظن أن هذين الفينومونولوجيين (العالمين المتخصصين بدراسة الظواهر) الكبيرين يدينان العصور الحديثة، بل هما يكشفان ازدواجية هذه الحقبة التي تحمل في طياتها (مثل كل ما هو إنساني) بذرة تراجعها وموتها منذ ولادتها. وهذه الازدواجية لا تقلل في نظري من قيمة القرون الأوروبية الأربعة الأخيرة، خاصة أنني لست فيلسوفًا بل روائي. وبالفعل، أرى أن مؤسس العصور الحديثة ليس فقط ديكارت، بل سرفانتس أيضًا.

وإذا ما قبلنا بالفكرة القائلة إن الفلسفة والعلوم قد تناست كيان الإنسان، فإنه من الواضح أكثر أن فنًا أوروبيًا كبيرًا قد وُلد مع سرفانتس، وليس هذا الفنّ إلا اكتشافًا مستمرًا لذلك الكائن الذي نسيته العلوم.

يكفي أن نفتح كتاب «الإنسان والزمن» كي نُدرك أن جميع الموضوعات الوجودية التي يحللها هايدغر في كتابه قد سبق لها أن كُشفت وأُثبتت، ودُرست خلال أربعة قرون هي عمر الرواية. وبالفعل، لقد اكتشفت الرواية مظاهر الوجود المختلفة، واحدًا إثر آخر: فمع معاصري سرفانتس، تساءلت الرواية عن ماهية المغامرة، ومع صاموئيل ريتشاردسون، بدأت بتفحص «ما يحدث في الداخل»، ويكشف النقاب عن الحياة السرية للمشاعر. ومع بلزاك اكتشفت تجذر الإنسان في التاريخ. ومع فلوبير اكتشفت «أرض» الحياة اليومية التي كانت حتى ذلك الحين «أرضًا مجهولة». ومع تولستوي انكبّت على موضوع تدخل «اللاعقلاني» في قرارات الإنسان وتصرفاته. ثم غاصت في مسألة الزمن: في اللحظة الماضية التي لا يمكن الإمساك بها مع بروست، وفي اللحظة الحاضرة التي لا يمكن احتجازها مع جيمس جويس ومع توماس مان، تساءلت عن دور الأساطير القادمة من أعماق الزمن والتي لا تزال توجه خطانا.. إلى آخره.. إلى آخره.

الرواية ترافق الإنسان باستمرار وبإخلاص منذ بداية الأزمنة الحديثة، وقد استحوذ «شغف المعرفة»(ذلك الشغف الذي يعتبره هوسيرل جوهر الفكر الأوروبي) على الرواية، فراحت تسبر الحياة المحسوسة للإنسان، وتحميها من «نسيان

الوجود». بهذا المعنى فقط أفهم وأؤيد إصرار هيرمان بروش حين كان يردد: إن اكتشاف ما يمكن للرواية وحدها أن تكتشفه هو المبرر الوحيد لوجود الرواية. فالرواية التي لا تكتشف جزءاً من الوجود كان مجهولاً لحينها هي رواية لا أخلاقية: إذ إن المعرفة هي «خُلُق» الرواية الوحيد.

...إن تتابع الاكتشافات (وليس تجميع ما سبق أن كُتب) هو الذي يصنع تاريخ الرواية الأوروبية. ولا يمكن رؤية الرواية بشكل كامل وحقيقي وفهمها (والمقصود إدراك أهمية اكتشافها) إلا ضمن سياق تاريخ هذه الاكتشافات.

❖ ❖ ❖

٢ - عندما ترك الإله ببطء مكانه حيث كان يوجه العالم ونظام قيمه، ويفرّق الخير عن الشر و يعطي معنى لكل شيء خرج دون كيشوت من منزله، ولم يعد قادراً على التعرف على العالم. فبعد غياب الحكم الأعظم بدا الكون فجأة غارقاً في ازدواجية مخيفة: إذ تفككت الحقيقة الإلهية الوحيدة إلى مئات الحقائق النسبية التي توزعها البشر. وهكذا وُلد عالم «الأزمنة الحديثة»، ووُلدت معه الرواية صورة له ونموذجاً عنه.

أن يفهم المرء مع ديكارت «الأنا المفكر» كأساس لكل شيء، وأن يكون بذلك وحيداً في مواجهة العالم ، فهذا هو الموقف الذي رآه هيغل ( وكان محقاً بذلك) موقفاً بطولياً.

وأن نفهم العالم مع سرفانتس كنسبية، وأن يكون علينا أن نجابه، بدلاً من حقيقة واحدة مطلقة، أكداساً من الحقائق المتناقضة (متجسدة في العديد من «الأنا» المُتخيل والتي نطلق عليها اسم شخصيات)، وأن نملك بالتالي كيقين وحيد حكمة عدم اليقين، فهذا يتطلب قوة كبيرة أيضاً.

من هو المحق ومن هو المخطئ ؟ دون كيشوت أم الآخرون؟ هناك أدبٌ وافر كُتب بهذا الخصوص: هناك من يرى في هذه الرواية نقداً عقلانياً لمثالية دون كيشوت المشوشة وآخرون يرون فيها تمجيداً لهذه المثالية نفسها. المقولتان مخطئتان لأنهما لاتريدان أن تريا في أساس الرواية تساؤلاً بل حكماً وموقفاً متخذاً.

الإنسان يرغب في عالم يكون فيه الخير والشر منفصلين بشكل واضح وجلي. ففي داخله ميل فطري لا يمكن التحكم به لأن يحكم قبل أن يفهم. وعلى أساس هذه الرغبة بُنيت الديانات والإيديولوجيات. ويمكنها أن تتصالح مع الرواية، لو أنها كانت تترجم أو تجسد لغة هذه الرواية المرتكزة على النسبية والازدواجية في خطابها القاطع والدوغمائي، فهي (أي الإيديولوجيات) تريد أن يكون أحدهما محقاً: إما أن تكون آنا كارنينا ضحية

طاغية محدود التفكير، وإما أن يكون السيد كارنينا نفسه ضحية امرأة لاأخلاقية. وإما أن يكون السيد «ك» بريئًا دمرته محكمة غير عادلة وإما أن عدالة إلهية تُسيّر المحكمة والسيد «ك» مذنب.

في هذه الـ «إما أن .. أو أن..» تكمن عدم القدرة على احتمال النسبية الجوهرية في أمور الإنسان وعدم القدرة على مواجهة غياب الحكم الأعظم، وبسبب هذا العجز، كانت الرواية حُكمة صعبة.

❖ ❖ ❖

٤ - ورحل دون كيشوت في عالم انفتح أمامه برحابة. كان يستطيع الدخول إليه والعودة إلى منزله ساعة يشاء. الروايات الأولى جميعها كانت رحلات عبر العالم الذي كان يبدو غير محدود. فبداية رواية «جاك القدري» تفاجئ البطلين في منتصف الطريق، والقارئ لا يعلم لا من أين أتيا ولا إلى أين يذهبان. هما موجودان في زمن ليس له بداية ولا نهاية وفي فضاء أو مكان لا يعرفان له حدودًا وفي وسط أوروبة التي لا يمكن للمستقبل أن ينتهي بالنسبة لها.

وبعد مضي نصف قرن على ديدرو، اختفى الأفق البعيد عند بلزاك مثلما يختفي منظر طبيعي خلف الأبنية الحديثة التي هي هنا المؤسسات الاجتماعية: الشرطة والقضاء وعالم الأموال والجريمة والجيش والدولة. إذ إن زمن بلزاك لم يعد يعرف فائض الوقت السعيد الذي كان في زمن سرفانتس أو ديدرو. فقد استقل القطار الذي نسميه التاريخ. من السهل الصعود إليه، لكن من الصعب النزول منه.ومع ذلك، لم يكن فيه بعد ما يخيف، بل كان فيه سحر، فقد كان يَعِدُ جميع مسافريه بمغامرات و «بعصا الماريشال»معها.

فيما بعد، في زمن «مدام بوفاري»، ضاق الأفق أكثر لدرجة أنه بات يشبه سياجًا أو سورًا، وأصبحت المغامرات موجودة في الجهة الأخرى السور، وبات الحنين غير محتمل. وفي ضجر وسأم الحياة اليومية اكتسبت الأحلام وتخيلات اليقظة أهمية كبيرة، واستبدلت«اللانهائية» المفقودة للعالم الخارجي «بلا نهائية» الروح. وازدهر الوهم الكبير بخصوص وحدانية الروح أحد أجمل الأوهام الأوروبية.

لكن حلم «لا نهائية» الروح فقد سحره في اللحظة التي سيطر فيها «التاريخ» (أو ما تبقى منه ) على الإنسان، واستحوذ عليه كقوة «فوق بشرية» لمجتمع متواجد دومًا وبقوة. ولم يعده التاريخ «بعصا الماريشال»، بل بالكاد يَعِدُ بمهنة «مساح أراضي». ففي مواجهة المحكمة، وفي مواجهة القصر، ماذا يمكن للسيد «ك» أن يفعل؟ ليس الكثير.

هل يمكنه على الأقل أن يحلم كما كانت تفعل مدام بوفاري في الماضي؟ كلا، فَشَرَكُ الموقف مخيف جداً، وهو يمتص جميع أفكاره وجميع عواطفه. لا يمكنه أن يفكر إلا في محاكمته وفي مهنته كمساح الأراضي، فقد أصبحت «لا نهائية» الروح شيئاً زائداً في الإنسان وعديم النفع تقريباً.

❖ ❖ ❖

٥ - إن طريق الرواية يرتسم كتاريخ موازٍ للأزمنة الحديثة، وإذا ما استدرتُ لألقي عليه نظرة شاملة، فإنه يبدو لي قصيراً ومغلقاً. أليس دون كيشوت نفسه هو الذي عاد- بعد أربعة قرون من الترحال - متنكراً بزي مسّاح أراضي؟ في السابق رحل ليختار مغامراته أما الآن، في هذه القرية الصغيرة التي يطل عليها القصر، لم يعد يملك الخيار. لقد «حكم عليه» بالمغامرة: خلافٌ تعسٌ مع الإدارة بخصوص خطأ ورد في ملفه... ماذا جرى إذن للمغامرة بعد مرور أربعة قرون؟ تلك المغامرة التي كانت الموضوع الكبير الأول للرواية؟ هل غدت مجرد محاكاة ساخرة لنفسها؟ وماذا يعني ذلك؟ هل يعني أن طريق الرواية ينتهي وينغلق بمفارقة؟

نعم،على ما يبدو، وليست هناك مفارقة واحدة بل مفارقات عديدة، وربما كانت رواية «الجندي الشجاع شفيك» هي آخر رواية شعبية كبيرة. أو ليس من الغريب والمدهش أن تكون هذه الرواية الكوميدية هي في الوقت نفسه رواية عن الحرب تدور أحداثها في الجيش وعلى الجبهة؟ ماذا حدث إذن للحرب وأهوالها إذا ما أصبحت موضوعاً للضحك؟

لدى هوميروس وتولستوي، كان للحرب معنى عقلاني يمكن استيعابه: فالمعارك كانت تدور من أجل هيلين الجميلة أو من أجل روسيا. لكن شفيك ورفاقه يذهبون إلى الجبهة دون أن يعرفوا لماذا، وأيضاً (وهذا ما يصدم أكثر) دون أن يهتموا بمعرفة السبب.

إذن ما هو سبب الحرب إذا لم يكن هيلين أو الوطن؟ هل هي الرغبة في القوة؟ ومع ذلك، ألم تكن هذه الرغبة- ومنذ الأزل- وراء كل الحروب؟ بلى بالطبع. لكنها هنا عاريةمن كل تذرع أو حجة معقولة. إذ لم يعد أحد (ولا حتى الذين «فبركوها») يصدق هَذر الدعاية (البروباغاندا) الرغبة في القوة هنا عارية، عارية تماماً كما هي متواجدة- في روايات كافكا- خلف سلوك المحكمة غير المفهوم وسلوك القصر. إذ ليس لدى المحكمة أي سبب لمطاردة السيد «ك». كذلك لا يمكن للقصر أن يجني أية منفعة من تعذيبه، لماذا كانت ألمانيا تريد السيطرة على العالم؟ لكي تغدو أكثر ثراء وأكثر سعادة؟ لكي تشرب

خمراً أكثر؟ لكي تمارس الحب أكثر؟ كلا. الرغبة في القوة هنا مجردة تماماً. إنها غير معللة. هي لا تريد إلا نفسها: إنها اللامعقول الصرف.

إذن فكافكا وهاتشيك يصدمانا بهذه المفارقة الكبيرة: خلال العصور الحديثة، كان العقل الديكارتي يحطم- واحدة إثر أخرى- جميع القيم الموروثة عن العصور الوسطى. لكن في لحظة انتصاره الكامل، أخذ اللامعقول الصرف (الرغبة في القوة) يسيطر على العالم، لأنه لم تعد هناك أية منظومة مشتركة يمكن أن تقف عقبة في وجهه.

وهذه المفارقة التي ركّزت عليها كثيراً إحدى أكبر الروايات الأوروبية - وهي رواية «المروبصـــون» (أو «المســـرنمون» أي السائرون في نومهم) للكاتب هيرمان بروش - هي إحدى المفارقات التي أود أن أسميها «نهائية». وهناك مفارقات أخرى مشابهة. على سبيل المثال: كانت الأزمنة الحديثة تجتر حُلمًا إنسانيًا، وهو أن هذه الإنسانية الموزّعة أو المقسّمة إلى حضارات منفصلة سوف تتوحد من جديد وسوف تجد - مع هذه الوحدة - السلام الأبدي واليوم، أخيراً أصبح تاريخ كوكب الأرض كلاً واحداً غير قابل للتقسيم، لكن الحرب الجوّالة والمستمرة هي التي تحقق وتؤكد هذه الوحدة. فوحدة العالم أصبحت تعني أن أحداً، في أي مكان، لم يعد يستطيع الإفلات.

❖ ❖ ❖

٦ - كانت المؤتمرات التي تكلم فيها هوسيرل عن أزمة أوروبا وعن احتمال اختفاء «الإنسانية» الأوروبية، كانت هي وصيته الفلسفية. لقد عقدت هذه المؤتمرات في عاصمتين من أوروبا الوسطى، وهذا التصادف له مغزى عميق: ففي أوروبا الوسطى هذه، وللمرة الأولى في تاريخه الحديث، شهد الغرب «موت الغرب»، أو - بدقة أكثر- شهد اقتطاع جزء منه، عندما أُلحقت فارسوفيا وبودابست وبراغ بالامبراطورية الروسية. وكانت الحرب العالمية الأولى التي ألحقت الخلل، للأبد، بتوازن أوروبا الواهنة.

وانتهى الزمن الذي كان على الإنسان أن يصارع فيه «وحوش» روحه فقط، زمن جويس وبروست. ففي روايات كافكا وهاتشيك وموزيل وبروش، نجد أن «الوحش» أصبح يأتي من الخارج، وأخذنا نسميه «التاريخ»: وهو لم يعد يشبه قطار المغامرين، فهو غير شخصي ولا يمكن التحكم به أو حسابه أو فهمه، ولم يعد بإمكان أحد الإفلات منه. وكانت اللحظة(أي غداة حرب ١٩١٤) التي رأى فيها روائيون عظام غير أوروبيين المفارقات «النهائية» للأزمنة الحديثة.

لكن لا يجب أن نقرأ رواياتهم كنبوءة اجتماعية وسياسية، أو كأورويل سابق لعصره وفيما يقوله أورويل كان يمكن أن يُقال: (بالدقة نفسها وربما أفضل) في دراسة أو في مقالة نقدية. وبالمقابل، كشف لنا هؤلاء الروائيون -ولنستشهد مرة أخرى ببروش - «ما يمكن لرواية وحدها أن تكشفه» إذ أظهروا لنا كيف أنه في ظروف «المفارقات النهائية» يتغير فجأة مغزى كل المفاهيم الوجودية: فما هي «المغامرة» إذا كانت حرية تصرف السيد «ك» وهمية تماماً؟ وما هو المستقبل إذا كان المفكرون لم يشكوا أبداً بالحرب التي سوف تكنس غداً حياتهم؟ وما هي الجريمة إذا كان «هيغونو» (وهو إحدى شخصيات بروش) ليس فقط غير نادم على جريمة القتل التي اقترفها بل لقد نسيها تماماً؟ وإذا كانت الرواية الكوميدية) تدور أحداثها في ساحة القتال؟ فماذا جرى إذن للكوميديا؟ وأين الاختلاف بين «الخاص» و«العام» إذا كان السيد «ك» - حتى عندما يمارس الحب في سريره- لا يبقى أبداً دون مبعوثين من القصر؟ وما هي « الوحدة» في هذه الحالة؟ هل هي عبءٌ وألمٌ ولعنةٌ، كما أرادوا إفهامنا، أم هي - على العكس من ذلك- القيمة الأثمن التي سوف تُسحق «بالجماعية» الدائمة الحضور؟

إن مراحل أو أحقاب تاريخ الرواية طويلة جداً ( وليس لها علاقة بحمّى تغييرات الشكل والأسلوب)، وهي مطبوعة بهذا المظهر أو ذاك من مظاهر الوجود الذي تتفحصه الرواية بخصوصية. وهكذا، فإن الإمكانيات أو الاحتمالات التي عرفها اكتشاف فلوبير بخصوص رتابة الحياة اليومية قد طُورت وبُحثت بعد مرورسبعين عاماً في أعمال جيمس جويس الضخمة، والملحمة التي بدأتها- منذ خمسين عاماً- ملحمة الروائيين غير الأوروبيين (مرحلة «المفارقات النهائية») تبدو ما زالت بعيدة عن نهايتها.

❖ ❖ ❖

٧ - يدور الحديث كثيراً، ومنذ زمن طويل، عن انتهاء الرواية خاصة لدى المستقبليين والسيرياليين. باختصار، لدى الطليعة، كانوا يرون الرواية تختفي على طريق التطور لصالح مستقبل جديد كل الجدة ولصالح فن لن يكون شبيهاً بأي شيء كان موجوداً قبله. وفي رأيهم أن الرواية سوف تُدفن باسم العدالة التاريخية، مثلها مثل البؤس والطبقات المسيطرة والنماذج القديمة للسيارات أو القبعات العالية.

ولكن إذا كان سرفانتس هو مؤسس الأزمنة الحديثة، فإن نهاية إرثه يجب أن تعني أكثر من مجرد تبديل في تاريخ الأشكال الأدبية: يجب أن تعلن عن نهاية

الأزمنة الحديثة. لذلك فإن ابتساماتهم المغتبطة حين يعلنون بيانات وفيات الرواية تبدو لي تافهة وسطحية. سطحية لأنه سبق لي أن رأيت وشهدت موت الرواية، موتها العنيف (عن طريق المنع والرقابة والضغط الإيديولوجي) في الدول التي أمضيت حقبة كبيرة من حياتي فيها.. حينذاك بدا بوضوح أن الرواية كانت قابلة للفناء: قابلة للفناء تمامًا مثلما هو الغرب في الأزمنة الحديثة، وذلك حين تتوقف عن اكتشاف أي جزء جديد من أجزاء الوجود، بل تعمد فقط إلى تأكيد ما سبق أن قيل، حين لا تعود تساهم في تتابع الاكتشافات التي أسميها تاريخ الرواية حين تقف خلف هذا التاريخ.

إذن موتُ الرواية ليست فكرة «فانتازيا». لقد سبق أن حدث فعلاً. وبِتنا نعلم الآن كيف تموت الرواية؛ إنها لا تختفي، بل تسقط خلف تاريخها. ويحدث موتها بهدوء دون أن يلحظه أحد ودون أن يثير سخط أحد.

❖ ❖ ❖

٨ – لكن، ألم تصل الرواية إلى نهايتها بسبب منطقها الداخلي الخاص بها؟ ألم يسبق لها أن اكتشفت واستثمرت جميع إمكانياتها ومعارفها وأشكالها؟ لقد سمعت من يُشبه تاريخ الرواية بمناجم فحم نضبت منذ زمن طويل. ولكن أليس الأجدر أن نشبهه بمقبرة فرص ضائعة ونداءات أو دعوات غير مسموعة؟ هنالك أربع نداءات أتأثر بها بشكل خاص.

– نداء اللعبة: إن روايتا «تريستام شاندي» للورنس شتيرن و«جاك القدري» لدينيس ديدرو تبدوان لي اليوم من أعظم الأعمال الروائية في القرن الثامن عشر. فالروايتان تعتبران «لعبة كبيرة». إنهما قمتان في الخفة لا يوازيهما أي عمل آخر سابق أو لاحق، إذ قيدت الرواية بعدهما نفسها بضرورات المعقولية وبالديكور الواقعي وبدقة تسلسل الأحداث التاريخية. وتخلت عن الإمكانيات المتضمنة في هاتين الروايتين والتي كان من الممكن أن تؤسس لتطور آخر للرواية غير التطور الذي نعرفه (نعم، يمكننا أن نتخيل أيضًا تاريخًا مغايرًا للرواية الأوروبية).

– نداء الحلم: المُخيِّلة النائمة في رواية القرن التاسع عشر أوقظها فجأة فرانز كافكا الذي نجح في تحقيق ما نادى به السرياليون بعده دون أن ينفذوه: مزج الحلم بالواقع. في الحقيقة هو مطمح جمالي قديم للرواية سبق أن حدس به نوفاليس، لكنه كان يتطلب فن «خيمياء» لم يكتشفه أحد سوى كافكا. ولم يكن اكتشافه العظيم هذا إنجازًا أو تحقيقًا لتطور بقدر ما كان فتحًا غير متوقع يجعلنا نُدرك أن الرواية هي مكان يمكن للخيال أن يتفجر فيه كما

في حلم، وأنهــا - أي الرواية- يمكن أن تصبح «شيئًا آخر».

- نداء الفكر: أدخل كل مـن مــوزيل وبروش إلى ساحة الرواية فكرًا سـاميًـا ومتألقًا . ليس لتحويل الرواية إلى فلسفة، بل لتجنيد جميع الوسائل العقلانية وغير العقلانية والوسائل السردية والتأملية الكفيلة بكشف ومعرفة الكائن البشري، ويجعل الرواية التركيب الفكري الأرقى - لكن استنتاجهما هذا (مهما كان غريبًا) لم يكن إلا بداية رحلة طويلة.

- نداء الزمن: إن عـصـر «المفارقـات النهائية» قد حثَّ الروائيين على عدم حصر مسألة الزمن في المشكلة البروستية المتعلقة بالذاكرة الشخصية، بل دفعهم إلى توسيعها، وجعلها تتعلق بلغز الزمن الجماعي وزمن أوروبا، أوروبا التي تستدير لتنظر إلى ماضيها كي ترى حصيلتها وتفهم تاريخها، كما يلقي رجل عجوز نظرة واحدة شاملة على حياته الخاصة التي مضت. ومن هنا كانت الرغبة في تجاوز الحدود الزمنية لحياة واحدة (كما عند فونتس وغراس)، تلك الحدود التي قبعت الرواية داخلها حتى ذلك الحين، وفي جعل فضائها يتسع لعدة أحقاب تاريخية، الأمر الذي تطلب بالطبع تغييرات كبيرة في الشكل.

لكنني لا أريد هنا أن أتنبـأ بالدروب المستقبلية للرواية التي لا أعرف شيئًا عنها، أردت فقط أن أصل إلى هذه النتيجة العامة: إذا كانت الرواية ستختفي فعلاً ،فلن يكون ذلك لأنها استنفذت قواها بل لأنها أصبحت تعيش في عالم ليس عالمها.

❖ ❖ ❖

٩ - إن توحيد تاريخ كوكب الأرض، قد ترافق بعملية اختزال كبيرة. صحيح أن «حشرة «الاختزال كانت «تقرض» حياة الإنسان منذ زمن بعيد (فحتى الحب الكبير ينتهي بأن يصبح مجرد هيكل من الذكريات السقيمة)، إلا أن طابع المجتمع الحديث يضاعف هذه اللعنة بشكل مخيف، فقد اختُزلت حياة الإنسان وتحددت بوظيفته الاجتماعية واختزل تاريخ الشعب إلى بعض الأحداث، التي اختُـزلت بدورها إلى تأويلات مغرضة. واختصرت الحياة الاجتماعية إلى النضال السياسي الذي اقتصر بدوره على المجابهة بين قوتين عظيمتين .. إلخ، وأصبح الإنسان يجد نفسه في «دوامة اختزال» حقيقية حيث أظلم تمامًا «عالم الحياة» الذي تكلم عنه هوسيرل، وسقط الإنسان في النسيان.

لكن، إذا كان سبب وجود الرواية هو وضع «عالم الحياة» في دائرة الضوء بشكل دائم وحمايتنا من النسيان، أفليس وجود الرواية هو أكثر ضرورة اليوم منه في أي وقت مضى؟

بلى، كما يبدو لي، لكن، للأسف، الرواية اليوم تتعرض هي أيضًا «لقوارض» الاختزال التي لا تختزل فقط معنى الأعمال الفنية أيضًا إذ أصبحت الرواية (مثل الثقافةكلها) تجد نفسها أكثر فأكثر في أيدي وسائل الإعلام. وبما أن هذه الوسائل هي عوامل تساعد على توحيد تاريخ الأرض، فهي تضخم وتوجه عملية الاختزال: فهي تبث وتوزع في العالم كله التبسيطات نفسها و«الكليشيهات» التي يمكن أن يقبلها أكبر عدد ممكن من المتلقين، بل يقبلها الجميع. وليس مهمًا كثيرًا أن تظهرفي صفحتها المختلفة مصالح سياسية مختلفة. فخلف هذا الاختلاف السطحي يسود الفكر المشترك. ويكفي أن تتصفح المجلات الأسبوعية السياسية الأميركية أو الأوروبية، اليسارية منها واليمينية، لنجد أنها تملك الرؤية الحياتية نفسها التي تنعكس على الترتيب نفسه الذي يُعدُّ وفقًا له الفهرست وعلى العناوين نفسهاوالأشكال الصحفية والمفردات نفسها والأسلوب نفسه، وكذلك على الأذواق الفنية نفسها والتسلسل نفسه بخصوص ما تجده مهمًا وما تجده بلا معنى.

هذا الفكر المشترك لوسائل الإعلام والمتخفي خلف تنوعها السياسي هو فكر عصرنا. وهو يبدو لي مناقضًا لفكر الرواية، ففكر الرواية هو فكر التركيب أو التعقيد. وكل رواية تقول للقارئ إن «الأشياء أكثر تعقيدًا مما نظن». إنها الحقيقة الأبدية، الحقيقة التي يخبو صوتها أكثر فأكثر في ضوضاء الإجابات البسيطة والسريعة التي تسبق السؤال وتستبعده. فبالنسبة لفكر عصرنا، إما أن تكون أنًا محقة وإما أن يكون السيد كارنينا محقًا، وبالنسبة له تبدو حكمة سرفانتس القديمة التي تحدثنا عن صعوبة الإمساك بالحقيقة، تبدو مملة وعديمة الجدوى.

فكر الرواية هو فكر الاستمرارية: فكل عمل هو جواب على الأعمال السابقة، وكل عمل يتضمن جميع الخبرات السابقة للرواية. لكن فكر عصرنا مثبت على الأحداث الراهنة الممتدة جدًا والكبيرة جدًا لدرجة أنها تطرد الماضي من أفقنا وتقلص الزمن إلى اللحظة الراهنة فقط. وضمن هذا السياق، لم تعد الرواية «عملاً»، أي شيئًا يُراد له الديمومة ووصل الماضي بالمستقبل، بل أصبحت حدثًا راهنًا مثل الأحداث الأخرى، حدثًا ليس له غد.

❖ ❖ ❖

١٠ - هل يعني هذا أن الرواية سوف تختفي في عالم « لم يعد عالمها»، هل يعني أنها ستتخلّى عن أوروبا، وتتركها في «نسيان الوجود»، وأنه لن يبقى منها سوى ثرثرة الدارسين وثرثرة «روايات ما بعد تاريخ الرواية»؟ لا أعلم. أعتقد أنني أعرف

فقط أن الرواية لم تعد تستطيع العيش بسلام مع فكر عصرنا: إذا ما كانت ما تزال تريد الاستمرار في اكتشاف ما لم يُكتشف بعد، وإذا كانت ماتزال تريد «التقدم» كرواية، فإنها لن تستطيع أن تفعل ذلك إلا خلافًا «لتقدم» العالم.

المدرسة الطليعية رأت الأمور بشكل مختلف، فقد تملكها طموح أن تكون منسجمة مع المستقبل. لقد أبدع الطليعيون أعمالاً جريئة وصعبة واستفزازية ومستنكرة، لكنهم كانوا واثقين من أن «فكر العصر» كان معهم، وأنه سوف يمنحهم غدًا التعويض والتقدير.

لقد سبق لي أن اخترتُ أنا أيضًا أن أعتبر المستقبل هو الحكم الكفء الوحيد على أعمالنا. واعتقدت أن هذا الخيار صحيح حتى اليوم الذي تنبهت فيه إلى أن هذا الغزل الحقيقي مع المستقبل كان نوعًا من الإذعان والتقيد بالأعراف أكثر ضررًا وإيذاءً من التقليدية الأخرى، وأنه كان تملقًا خسيسًا للأقوى، لأن المستقبل دائمًا أقوى من الحاضر، فهو فعلاً من سيحكم علينا، لكن بالتأكيد من دون كفاءة.

لكن إذا لم يكن المستقبل يمثل بالنسبة لي أية قيمة، فبم أنا متعلق إذن؟

جوابي مضحك بقدر ما هو صريح؛ لستُ متعلقًا بشيء إلا بإرث سرفانتس الذي حطّوا من قدره.

(عن مجلة لونوفيل أويسرفاتور)

❖ ❖ ❖

# الإبداع

## قصة

جواز سفر

دلال خليفة

امرأة.. امرأتان

رباب هلال

## شعر

أبجدية التراب

غالية حوجة

# جواز سفر
(نص)

قصة

دلال خليفة (*)



**الاسم:** نضال

**الجنس:** ذكر

**تاريخ الميلاد:** ١٩٧٧/٧/٧

**علامات فارقة:** انظر الصورة.

*عندما يقال انظر الصورة فمعنى ذلك أنه لاتوجد علامات فارقة. أي أن هذا الشخص مثل بلايين الناس ولد بلا علامات فارقة، ويبدو أن هذا ميزة لأن الأمهات يفرحن عندما يعلمن أن وليدهن لم يأت بعلامة فارقة، ولكن لايوجد ما يؤكد حتى الآن إن كان في هذا ميزة، كما أن هناك علامات فارقة غير مرئية مثل التي لدى نضال.*

(*) دلال خليفة: روائية من قطر، ولها إسهام في القصة القصيرة والمسرح.

الدول التي زارها خلال الأعوام العشرة الأخيرة وفق معلومات جواز السفر:

### الولايات المتحدة الأمريكية

جاء إلى هنا ليجدد جواز سفره. إنه أمريكي وفق ما يرد في هذا الجواز، ولكنه يأكل الزيتون بكثرة مع الجبن الأبيض والزعتر. أمه هاجرت كبعض أنواع الأسماك آلاف الأميال لتضع حملها ما وراء المحيط، لكي يكون لديه هذا الجواز. أبواه يشعران بالفخر، وهما يعرِّفانه بالأمريكي أمام أصدقائهم الجدد، وهو يحب هذا ويشعر أن به ميزة على أخته التي عرقلت هجرة الأم من أجل وضعها في أمريكا حالة حملها الصعب، ويحب التنقل بحرية في العالم وفق أمريكا بولاياتها المترامية الأطراف. يبدو أن الأمريكان جهلاء جداً بالعربية حتى إنهم لايعرفون معنى اسمه.

### قطر

جاء إلى هنا مع أسرته ليستقروا حتى حين منذ أكثر من عشر سنين، وها هو الآن يعود في زيارة قصيرة لأسرته. إنه يدرس في الولايات المتحدة منذ ثلاثة أعوام وبعد أن أنهى الإعدادية هنا. يعرف كثيراً من الناس هنا، عرف معظمهم قبل أن يبدأ رحلة دراسته إلى أمريكا، ولديه أيضاً كثيرٌ من الأصدقاء الجدد.

أبوه يجلس مع ضيوفه ويأكل الفستق ويسب بلده أمريكا. يتشاجر مع أبيه في أحيان كثيرة، لأنه يشعر بالغيرة على بلده، ولكن أباه يستهلك الكثير من عضلات وجهه وصبره ليفهمه أن تلك ليست بلاده، وأن بلاده فلسطين التي لايرى اسمها في أطالس الغرب، وأنه يجب عليه ألا يحب أمريكا أكثر مما يجب لأنها ترعى عدو بلده الحقيقي، ويعلمه بوضوح أنه شخصيًا يكره أمريكا. ويغضب نضال كثيرًا من أبيه، لماذا جعل له هذا بلداً وهو يكرهه إلى هذا الحد؟

يكره ازدواجية والديه، وأحياناً يكره نفسه. أبوه يقول إن العرب هم السبب. لن يحصل لابنه على جواز سفر إلا هناك.. عند ذلك الشعب الذي يكرهه بشق وينظر إليه نظرة عليا بشق آخر. يحسد أخته على الوثيقة. ولكنه يحب بلده وسيظل يحبه، وبلده هو صاحب الجواز. ويتلقى صفعة على وجهه من أبيه. ولكنه أمريكي، والأمريكي لايحب القمع، ويشعر بالحرية دائماً، ويحب أن يرفض ما يراه غير منطقي، لذلك يفتح أحد الأدراج، ويستخرج الجواز، ويلقي به في سلة المهملات.. لايريده إن كان مرفوضاً هكذا عند والده. ولكن الوالد يرسل إليه نظرة تتطاير شرراً ويأمره بالتقاطه، ويلتقطه لأن أمه دائماً تحاول خلق هالة من القدسية حول والده، وهو يشعر بها حتى وهو يرى أنها تتناقض مع لامنطقية والده. يأمره والده بأن يقبل الجواز، ويضعه على جبهته. يجب أن يحترمه لأنه نعمة. يرتفع حاجبا الابن، لم

يعتد التفكير بهذه الطريقة خاصة بعد أن قضى ثلاث سنوات في أمريكا، ولكن الشرر مازال يتطاير بشكل مخيف، لذلك ينفذ الأمر على مضض. عندئذ يختطف الأب جواز السفر، ويرفعه أمام عيني ولده: ألا تعرف ثمن هذا الجواز؟ لقد استلفنا أنا وأمك كثيرًا من النقود لنطير بك إلى هناك، ونسكن سكنًا متواضع الحال من أجله. يجب أن تقدر هذا!

يغادر الأب غرفته ويجلس الابن حائرًا. هل هذا الجواز نعمة حقًا؟ ولكنه لم يُسأل إن كان يريده. على كل حال أصبح يعلم الآن أن أباه يكره أمريكا، ويقتطع جزءًا من مفهوم أمريكا ويحبه، إنه حقًا يحب هذا الجواز قدر ما يكره أمريكا. سيحاول التأقلم مع منطق أبيه.

**الأردن**

أتى إلى هنا يزور عمته مع بقية الأسرة. البارحة احتفل ببلوغه السابعة عشرة من عمره. يتسامر مع أبيه في إحدى الأمسيات، يتفاخر أبوه بغرامياته السابقة وشيطنته في مرحلة الصبا، ثم يستمع بشوق إلى ابنه وهو يروي له غرامياته في أمريكا. يبدو أن أباه يفخر بشيطنة ابنه أيضًا. ولكنه يصفع أخته عندما يراها تكلم شخصًا ما بالهاتف فيشتبه بالأمر. إنه يغضب كثيرًا ويتحدث عن الشرف. ويفغر نضال فاه. في بلده أمريكا لايعاقبون الفتاة على مثل هذا، ثم لماذا يبدو أبوه سعيدًا بما يفعله هو وغاضبًا مما تفعله أخته وهي لم تفعل عشر ما فعل؟ هل الشرف شيء خاص بالمرأة فقط؟ تحدثه أمه أيضًا عن الشرف الذي يبدو له أن الرجل تتصل من تبعاته بطريقة ذكية، وألقاه على كاهل المرأة وحدها، ويتذكر تلك الفتاة التي قتلها والدها بعد أن قدم لها جواز السفر الأمريكي وألبسها «الجينز». ما ذنبها إذا لم تر الحدود الخفية؟ الدين والأخلاق والشرف! هذه أشياء يجب أن نقدسها. هكذا يقول والده. يفهم أن والده يكره مخالفة الدين والأخلاق والشرف كمعظم العرب، ولكنه مثل معظمهم يقتطع جزءًا من هذه المخالفة ليحبه. إنه يحب مغامرات الشباب الذكورية.

**قطر**

يجلس أبوه مع أصدقاء الأسرة، ويتحدثون عن سلبية العرب. إنهم غاضبون من العرب، ولكنه يرى أنهم يستطيعون أن يكونوا أكثر إيجابية إن أرادوا. إنهم يقتطعون جزءًا من السلبية ليحبوه. ويجب عليه أن يصبح مثل الكبار، ولكنه لايفهم ما يقولون. يعلم علمًا مبهمًا أن الفلسطيني إنسان مظلوم وأن أقرب الناس إليه لايحاولون نصرته.

العرب يرون فلسطين تمزق ويرون الغرب يساند من يمزقها ولايفعلون شيئًا. إنهم بحاجة إلى الغرب. إنهم يقتطعون جزءًا من كراهيتهم لسياسة الغرب ليحبوه.

المسلمــــون يرون فلسطين تمزق، ولايفعلون شيئًا. إنهم بحاجة إلى الغرب. إنهم يقتطعون جزءًا من رفضهم لسياسة الغرب ليحبوه.

أمريكا، بلاده، تتحدث عن حقوق الإنسان وتدافع عنها في كل مكان، ويندس أنفها في كل كهف يتشمم رائحة إهدار كرامة الإنسان ليعاقب مرتكبه، ولكنها تقدم السلاح لإسرائيل لتهدر به كرامة أهله. إنها تقتطع جزءًا من كراهيتها لإهدار كرامة الإنسان لتحبه.

الأجزاء المقتطعة كثيرة. إنها تتكاثر وتتكاثر وتتزيد من تناقضات العالم. أصبح الكون كرة من المتناقضات تتطاير عن بعضها كالديناميت المتفجر. وأول المتناقضات جواز سفره الذي يقول إنه أمريكي وهو من فلسطين.

## إسرائيل

تزعم إسرائيل أنها جميلة ومتحضرة.. متحضرة جدًا جدًا وتقول إنها الديموقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط.

في أمريكا كلهم يعلمون أن إسرائيل هي الديموقراطية الوحيدة في المنطقة. وهي تؤمن بالحرية وحقوق الإنسان والعدل مثل كل الديمقراطيات، إلا أنها لاتؤمن بحقوق الإنسان الفلسطيني، ولاتتعامل معه بأي شكل من أشكال العدل والإنصاف. إنها تستهجن أخلاقيات الدكتاتورية ولكنها تقتطع جزءًا منها لتحبه. وهي تسرق حق الفلسطيني في الأرض، وتسرق المزارع والمساجد، والغرب يستميت لاسترضائها وإقناعها بمبدأ الأرض مقابل السلام وكأن الأرض أرضها. الغرب يكرهون احتلال دولة لدولة، ويثورون عندما يحدث ذلك، ولكنهم يقتطعون جزءًا من كراهيتهم للاحتلال ليحبوه. لماذا تقتطع أجزاء من كل شيء لتحب؟ التناقضات تصنع قنبلة هائلة توشك أن تنفجر.

## فلسطين

إنه هنا أخيرًا؛ يشعر بشيء مبهم تجاه الطرقات والمنازل والمساحات المزروعة.. في بيوت أقاربه البسيطة يشعر أنه في بانوراما تلفزيونية. يشعر أنه يجب أن يشعر بالانتماء إلى هذه الأرض كما قال له أبوه ولكن شعوره بالانتماء مبهم مشوه، كان يجب أن يأتي هنا قبل سن العشرين. يشعر هنا بالغربة في بعض اللحظات ولكنه يعلم أنها بلاده التي ينتمي إليها بشدة، هكذا تقول ملامحه. ناطحات السحاب ليست بلاده مع أنه قضى فيها شطرًا من عمره.

على أحد الكراسي الصغيرة المعدومة الظهور والقصيرة السيقان وأمام تنور جدته يشعر بالدفء فيما تخبز هي خبزًا بديئًا لم يذق مثله من قبل.. تضحك أم فؤاد- كما يسمونها- على حفيدها عندما لايصبر حتى ترش له الرغيف بزيت الزيتون والزعتر أو الدُقة، ثم تتركه يأكل قطعة من أحد الأرغفة، وتقسم له الآخر

قسمين، تحشي أحدهما بالدقة والآخر بالزعتر. بعدها تعد له الشاي وتلقي فيه بوريقات الميرمية وتحكي له حكايات كثيرة وهو يأكل. يحدق في وجه جدته المتورد الخدين ويعلق ضاحكًا: «لذلك تبدين شابة ومتوردة الخدين دائمًا. طعامك وشرابك كله أعشاب طازجة». وتتضاحك هي سعيدة وتتحدث بخيلاء عن أسرار جمالها بعد الستين، إنها لاتعرف الطريق إلى الخباز. أمام تنور جدته بدأ يشعر بالانتماء.. استطاع أن يفهم ما يريد أبوه وأمه أن يُفهماه إياه، ولكنه لايستمتع بجلسة أقرانه. إنهم يتحدثون كثيرًا عن السياسة، ولايحب أن يسمع كل ما يقولون.. إنهم كأبيه حاقدون على بلاده أمريكا.

يمشي في أطراف المدينة، ويلمسه شرطي إسرائيلي:«أنت أيها العربي، إلى أين؟» فقط في ذلك المكان وفي تلك اللحظة.. بالذات في تلك اللحظة، وفي قمة الطرف الحاد لعبارة الشرطي، وأمام وجهه الغاضب يشعر بأنه مختلفٌ عن ذلك الرجل، وبأنه مختلفٌ عن الذي في جواز سفره، وبأنه ينتمي إلى هذه الأرض بشدة، وبأنه ليس من حق أحد أن يسأله إلى أين وهو على هذه الأرض، وفجأة يندلع حبه لهذه الأرض. يشعر أنه وجد روحه التي يبحث عنها أبيه. يشعر أن هذه أرضه، ويشعر أن جسدها مثل جسده يتغذى على الزيتون والزعتر. يشعر أن هناك شيئًا ينطبق تمام الانطباق على شيء.

### الأردن

هناك شيء اسمه جماعات. ينضم إلى إحداها ويتعلم أشياء أكثر عن أمريكا وعن العرب. لايعرف أي شيء عن تاريخ قيام إسرائيل. هناك احتلال أصبح دولة وهناك دولة عظمى تساند هذا الاحتلال.. الدولة العظمى التي تعين على سحق بلد أبويه هي دولته. يشعر أن هناك خطأ ما. ويشعر أنه يريد أن يمزق الجواز ولكنه لايستطيع.. سيحتاجه حتمًا، ليس لديه غيره. أبوه دائمًا يريد له أن يعيش، مع أنه بالكاد يستطيع العيش في قنبلة التناقضات، كما أنه مايزال جاهلاً بأشياء كثيرة ومتعطشًا لمعرفتها، ويعلم أن الأشياء محجوبة عنه.

يعرف فقط أن العرب دائمًا يقفون مكتوفي الأيدي. هناك شيء اسمه المصالح الضيقة. المصالح الضيقة موجودة في كل مكان ومتى وجدت وترعرعت ماتت المصالح العامة. المصالح الضيقة تجعل الجميع يقتطعون جزءًا مما يكرهون ليحبوه. والأجزاء المقتطعة تفتح الأبواب لكل الأشياء غير المقبولة.

### بريطانيا

هنا يغوص في المكتبات. إنه يشعر بفضول لمعرفة كل شيء.. يريد أن يعرف كيف بدأت الحكاية. هنا الأشياء ليست ممنوعة. وكثير من الأشياء التي تمنع يسمح بها بعد ثلاثين عامًا. أشياء كثيرة سمح بها، وهو يريد أن يقرأ كل الأشياء

التي كانت مخبأة في الخزانات السرية. يقرأ وعد بلفور الذي يحفظه أبوه وأمه عن ظهر قلب منذ أيام الدراسة، لماذا يحب الكبار اجترار الألم؟ وهنا يقرأ العقد الذي أبرم بين الملوك.. العقد الذي توافد اليهود على إثره وأزاحوا أهالي بلده الحقيقي. هنا يقول التاريخ أشياء كثيرة. وهنا يتساءل نضال: من المخطئ الأول؟ من المؤكد أن الملك كان يرفض اليهود ولكنه كان يريد بريطانيا، لذلك فقد اقتطع جزءاً من رفضه لليهود ليحبه. اليهود في شمال لندن يقولون أشياء أخرى سيتحقق منها عندما يعود.

**إســرائيل**

في الأدراج الصدئة تخبأ عقود بيع جزءٍ من الأراضي الفلسطينية. ترى هل أجبر بعض الأجداد على بيع أراضيهم والنزوح أم أنهم اقتطعوا جزءاً من كراهية بيع أراضهم ليحبوه؟ ليته يعلم الخفايا. لقد أصبحت القصة الموجعة تؤرقه.. فلسطين ليست ذبيحة إسرائيل والغرب فقط، إنها قربان قدم في لحظات مظلمة. لماذا؟ ربما لم يطرأ على بال الملوك أن تلك الأقلية التي تباكت ستحرق مقر المندوب حالما تستقر في موطنها الجديد، وأن المندوب سيفر إلى بلده، وأن بلده سيرفع يده عن الموضوع ويكتفي بتغذية من فجروا مقر سلطته هناك ليظلوا شوكة مغروسة في القلب. قراءة التاريخ غير الخاضع للرقابة موجعة.

الأشياء تصبح محيرة.. قنبلة التناقضات تزداد خطورة. الأجزاء المقتطعة كثيرة جداً، إنها تصنع سدوداً لايمكن تجاوزها. وها هي أمريكا تحارب الإرهاب ولكنها لاتقول لا لإسرائيل. إنها تكره الإرهاب حتى النخاع، ولكنها تقتطع جزءاً من الإرهاب لتحبه. إنهم يقتطعون المزيد والمزيد من الأجزاء ولايعلمون أنهم يلعبون لعبة خطرة، إنهم يفتتون الذرة.

**فلســطين**

إنه هنا ثانية. وصل البارحة وما كاد يصل حتى استشرت إسرائيل. يريد أن يذهب إلى قرية جدته ولكنه لايستطيع الآن. يجب أن تهدأ الأحوال. وتهدأ الأحوال بعد ثلاثة أيام فيتجه إلى هناك. هناك يرى دبابات بعيدة وجنوداً واقفين بأسلحتهم فينظرهم شزراً ويغذ الخطى إلى بيت جدته. إنه يشتم في أنف ذاكرته رائحة خبزها اللذيذ الذي لم يذقه في مكان آخر، ويحلم بمذاق الزعتر الذي تعده بنفسها. يبتسم لنفسه.. منذ أعوام قليلة لم يكن يشعر أنه فلسطيني، جدته بثيابها الفلسطينية وبيتها الذي تفوح منه رائحة العجين الطازج هي التي ردته إلى أصوله.

مرأى الجنود الغاضبين بدباباتهم في حي جدته يقضي على ابتسامته. بدأ قلبه يدق قلقاً على جدته. يسرع بخطواته ويشعر برغبة في البكاء. يقاوم ويقاوم ولكن الخوف وتوقع الأسوأ يجعلانه يعجز عن

المقاومة. تطل دمعتان من عمق عينيه ثم تسكبان على خديه. يمسحهما فتخرج أخريان. هناك شيء ما يستشعره بحاسة لايعرف رقمها يقلقه كثيرًا على جدته.. لو تعرض هو للقتل لما اهتم ولكن من الجبن أن تُقتل جدته، تلك المرأة المسنة الهشة.. هل يقوى أحد على قتل مثلها؟ يشعر بالقلق يكاد يفتك به. تتباطأ خطواته ويمشي مترنحًا ووجهه ملقىً بإهمال إلى الأعلى. لم يعد يبالي بالدموع المنسكبة من عينيه.

قرب منزلها لاتوجد دبابات. يحاول التماسك: نضال، هل جننت؟ إنها أشجع منك كثيرًا، عندما اتصلت بها هذا الصباح ألم تخبرك أن كل شيء على مايرام وأنها عجنت العجين وتركته يختمر لتخبزه لك عند الظهيرة؟ يتوهج الأمل ثانية فيمسح أدمعه ويفسح الطريق لابتسامة مطمئنة. ها هو في مواجهة باب المنزل. لابد أن الباب مفتوح كعادته. بعد لحظات سيلتهم خبزها الساخن.

يدفع بالباب المفتوح ثم يلجه على أطراف أصابعه ليفاجئ جدته المرحة. لابد أنها في المطبخ جالسة أمام التنور كعادتها. يتجه فورًا إلى المطبخ ولكن جدته ليست جالسة أمام التنور. إنها ملقاة أمامه مضرجة بدمها وخبزها محترق في التنور.

يتلفت مصدومًا غاضبًا.. لن يقتطع جزءًا من غضبه ليحب به شيئًا، لن يتقاعس كما تقاعس الكبار عندما كانت الدولة شرذمة يحميها مندوب، ولن يتقاعس كما تقاعس العرب حتى أصبحت راعية الشرذمة قوة لايستطيع أحد أن يقول لها لا.. لن يعيش في قنبلة التناقضات أكثر مما فعل. المتناقضات يجب أن تنفجر.

**إســــرائيل**

إنه في بيت خال أمه في القدس. جواز سفره سيكون بحاجة إلى التجديد بعد ثلاثة أشهر. يضعه في جيبه ويرتدي حزام الديناميت، ولكنه ما يلبث أن يخرج الجواز ويضعه على المنضدة، ربما يغضب والده إذا فجره، فليحتفظ به الكبار مع كل الأجزاء المقتطعة التي أضاعت فلسطين واضطرت الصغار إلى أن يصنعوا من أجسادهم عبوات ناسفة. الليلة سينتهي كل شيء. ريثما يكتمل تفتيت الذرة وأنويتها لتنفجر قنبلة التناقضات الكبرى سينفجر هو. وسيحملون بقاياه إن وجدوا شيئًا منها ملتحفة بالعلم الفلسطيني ويسمونه الشهيد. لن يعلم أي منهم أن له ألف سبب وسبب.

❖ ❖ ❖

# ١٩٩

## امرأة.. امرأتان

### قصة

رباب هلال (*)



ظلٌّ لامرأتين أو ظلاّن لامرأة يسير أو يسيران في شارعٍ شديد الضّيق والبرد وبين أبنية شديدة النوم!

خطواتٌ وئيدةُ الهدوء، ربما لظلّين متشابهين تماماً... تماماً، لامرأة أو امرأتين! الظلاّن بديا شديدي الوحدة، شديدي سواد الشعر، والكنزتان الصوفيتان المتشابهتان تعاندان برداً خاوياً من الانتظار!

---

(*) رباب هلال: أديبة وقاصة من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب.

يدان لظلٍّ أو أربعةٌ لظلين تحمل كيسًا أو كيسين يخبّئ أو يخبآن زجاجة أو زجاجتي نبيذ بين تفاحات، أو لعلّ التفاحات يخبئن نبيذًا أحمرًا مجردُ تفاحات دون مجاز في هذا الشارع الشديد الصمت الآن فقط يخبئ الشارعُ لسانَه التعبَ ليشحذ فراغًا حادًا، لعلّه سيطال عنقَ الظلّ الوحيد أو الظلين لامرأة أو امرأتين ستحاول أو ستحاولان قضم تفاحٍ، تفاحٍ بريء، من أي مجاز!

الطبيب قال:

«دواء المعدة التفاح.»

وثرثر الشارع:

«– داءُ المعدة المجاز.»

التفاحات اللاّ مجاز صامتات بحياد بارد في الكيس أو الكيسين المحمول أو المحمولين بين أيدي الظلال المحيّرة، وتعبرُ شارعَ الصمت العاتم المثقوب بإبر البرد. بعد ذلك، ستدخل إلى بيت خاوٍ، أو لعله يكون مسكونًا بموسيقا منسيّة تلوك أوتار الحنين، حنينٌ إلى شيء ما شديد الإيغال في اللاّ وضوح، ولعلّه أيضًا سيدفع بعدَ قليل بدمع المرأة أو المرأتين للثرثرة والبوح والوجع، جانب هاتف أخرس، ولربّما أيضًا نامت المرأةُ أو المرأتان على قارعة خواءٍ بلا مقاعد انتظار!

المرأة أو المرأتان دخلت أو دخلتا البيت، ثم أغلقت أو أغلقتا الباب بهدوء. مؤكدٌ أن النبيذ لم يكن قد اشتعل بعد، لكنّ المؤكدَ أيضًا، أنها أو أنهما أغلقت أو أغلقتا الباب دون الظلّ أو الظلين، ولعلها أو لعلهما الآن تكون أو تكونان قد أشعلت أو أشعلتا فتيل النبيذ! أمّا الظلّ أو الظلاّن المشلوحُ أو المشلوحان خارجًا، فراح، راحا، يتسلى، يتسليان قليلاً بالرقص بين فتايل الليّل المشتعلة، ربما هربًا من قبضة مدينة تتكوّم شارعًا شديد الضيق، وأبنية يدثّرها النوم الصلّبُ، وشخيرًا يرعب الظلّ أو الظلين، فيرفع، يرفعان النظرَ إلى الفضاء الذي بدا تائهًا بين بعيد وقريب! لكنّ النظر إذْ رأى، وسط الذهول والدهشة، دروبًا علوية تشتعل، مسّته قساوة ضوء مفاجئ يهلع الظلّ أو الظلاّن، ينكمش، ينكمشان، لعلهما الآن ظلٌّ واحدٌ، خائفٌ وحائرٌ، يركض ليلوذَ بالمرأة أو المرأتين. الباب موصد يهرع إلى النافذة، هي الأخرى، موصدةٌ أيضًا! يقرع ويقرع، يصرخ لها أو لهما كي تنظر أو تنظران اشتعالَ دروب السماء، لكنّ المرأة أو المرأتين كانت.. أو كانتا...! وقبل أن يتبيّن الظلُّ تمامًا ما تفعلهُ المرأة أو المرأتان، أعادَ النظر إلى السماء مرة أخرى، النّور لا يزال يسمّر هطولَهُ الكثيف عليه، فيغوص نظرُ الظّل بعيدًا، بعيدًا إلى الأعلى، فيرى، كأنما الإله، كأنما هو .. جالسًا على عرشه، إحدى كفيه على خدّه، ليبدوَ مثلَ منتظر بلّده الملل! يعاود الظّلُّ قرعَ النافذة بقوة

أشـــد. يضجّ المكان ولا تضجّ المرأة أو المرأتان، ولا تنقطع شدّة نوم الأبنية، ولا تلين صلابةُ الشخير. يهرع الظّل إلى الشرفة وقد استباحتها العزلة. سيحاول طرق باب الشرفة الأعزل، فلربما سمعت المرأة أو المرأتان ضجيجَ باب الشرفة. وبينما يمدُّ الظلّ أصابعه المرتعشة ليطرق، استطاع أن يلمح كرسيين فارغيْن باردين حياديّين، كأنما فقدا ذاكرتيهما، وراحا يشهدان، ببلاهة، قبضة تهوي على مدينة يعرّش على أبنيتها خواءٌ عتمي!

«آه، النبيذ!» صرخ الظّلُ.

وتاه، لا يعرف تمامًا إن كان الضجيجُ قد طرقَ البابَ، لا يعرف إن كان على الشرفة، أم هناك في الداخل يتشمّم بعضَ أريج مشلوح على أحلام منسية!؟

مرّة أخرى، سيصرخ الظلُّ:

«– النبيذُ... النبيذ!»

وتزداد الحيرةُ، يتساءل عن مكانه، عن أصابعه إن كانت قد طرقت الباب، عن صوته، إنْ كان قد صرخ حقًا مطالبًا بالنبيذ!

ورأى النبيذَ قد صارَ طفلاً يتصاعد من بين فخذي حلم لامرأة أو امرأتين، شديدة أو شديدتي العزلة، شديدة أو شديدتي النبيذ، في بيت صامت الهاتف، بيت يمكرُ على الظلّ الحائر ما يزال!

راح الظلّ ينقّل بصره بين النوافذ الموصدة عبر الشرفة الشديدة النسيان، والكرسيين فاقدي الذاكرة، واستطاع أن يلمحَ على الشرفات امتداد حبال الغسيل الرّطب تضجّ بعاثلات معلقة قمصانُها وسراويلُها بملاقط ليل وأحلامٍ تتأرجح.

خطر للظلّ أن يستلهم شجاعة الغسيل الذي لا يدري!

«– أجل... يردّد في ذاته، ربما كــان علينا ألاّ ندري كي لا نخاف!» لكنه، حارَ ثانية!

عاودَ النظر جهة المرأة أو المرأتين التي أو اللتين طردته أو طردتاه في جيوب مدينة ما! ينقّل بصره بينها، بينهما وبين السماء التي لا تزال مشتعلة الدروب، والإله، أو كأنما هو، الذي غاص في نوم عتيق فارغ من الانتظار!

هل صرخ للمرأة أو للمرأتين؟ تساءَل، بينما كانت أو كانتا تشقلبُ أو تشقلبان المغني، وجهًا ثم قفا، قفًا ثم وجهًا. فجأة، ينتبه أن رائحة المدينة رائحةُ رؤوس مثقوبة تشتعل، أو لعلها رائحة معدات خاوية، بل قلوب مشروخة حمراء، حمراءَ كالنبيذ، دون أي مجاز! مؤكدٌ، فالمجاز خطرُ الموت! شعارُ جميع المدن التي مرّت تحت أقواس النّصر ذات طفْرة تاريخية ناصعة الجنون! والمؤكد

الآن، أنه لا مؤكدَ! ولا مدنَ! ولا أقواسَ نصر!

سيخرج الظّل من حيرته، يفكرُ، ويروحُ من جديد يدقّ النافذةَ، النافذةُ تدقُ الهدوءَ، الهدوءُ يدقّ عنقَ زجاجةٍ أو زجاجتي نبيذ خاوية أو خاويتين. وهذه أو هاته تدقّ أو تدقّان عنقًا أو عنقين حاول أو حاولا قضم تفاحٍ لا مجازي!

ويندهش الظلّ من أنه لم يخرج من حيرته! ويتساءل، إن كان عليه الصراخُ مطالبًا بالمزيد من النبيذ؟!

يُلفتهُ الخواءُ في زجاجة أو زجاجتين ثملة أو ثملتين من أصابع امرأة أو امرأتين في بيت لا ينتظر!

يتثاءب الظلُّ وهو يمرّرُ نظره على تفاحٍ لم يمُس، مكوّم ببلاهة صفراء في صحن بليد!

وقبل أن يسترخيَ لينام، ينظر إلى الأعلى حيث الإله، أو كأنما هو، لا يزال يغوص في عتق نومه!

لا بدّ للظلّ أيضًا أن يستريح، فيمُدّ بساطَ نومه ثم يمتطيه، ليندسّ هناك في الأعلى جانب العرش.

وقبل أن يُغمض عينيه، ينظر إلى الأسفل، فيرى مدينة تتكوّمُ شارعًا شديدَ الضيق والنوم وظلاً يقعي على إفريز نافذة، يهمُ بأن يفعلَ شيئًا ما، عبر زجاجٍ موصدٍ على امرأة أو امرأتين!.

❖ ❖ ❖

٢٠٣

# أبجدية التراب

## ما قالته الشهيدة « وفاء ادريس

شعر

غالية خوجة*



(١)

### إيقاع الشعلة

موجةُ إزهارِ أجنحتي
ونشيدي،
نارٌ
قفزتْ
من سُرّتها الرُّؤيا..

(*) غالية خوجة: أديبة وشاعرة من سورية.

**(٢)**

**تدوينات حجر**

ذهبوا إلى الزيتونِ قبل مغيبهِ
وتداولوا وطنًا لقبرِ السنبلةْ
ذهبوا..
ولمْ
تذهبْ
أناملُ برْقنا
كانت تخطُّ
على السماءِ
قصيدتينِ
وقبلةْ.

**(٣)**

**أجراسُ الاحتمال**

قافلةٌ
من غيمٍ ناريّ،
هطلتْ..
فتبسّمتُ لجرحي
أبدأُ منهُ نشيدَ الـموتِ الغجريّ
وأبحثُ،
عن شيءٍ لا يشبههُ..
كالبرقِ،
أراهُ..
وأُقفلُ طيفي.
هو..،
لا أعرفُ
كيفَ
يضيء الأرضَ
وكيف يعود من المنفى..
لا
أعرفُ
من أين تجيئين؟
هو العرسُ بأنْ
تزدحمَ الراياتُ
قريبًا
منْ
قبري.

**(٤)**

**صلاة الفضــاء**

بعيدًا..
تغيبُ الظلالُ
وتنمو الجراحُ على زنبقةْ
بعيدًا..
قُبيلَ البكاءِ،
أُطلُّ على وجْهِ أمّي
لأُبصرَ فُلْكَ القصيدة في مقلتيْها

وأعلو
إلى
روحها المُطْلَقهْ..
بعيدًا،
أُحاوِرُ نَزْفي
وبين يديها،
أطيلُ صلاةَ الندى والمحار.
هي الحلمُ في خافقيَّ،
وترجيعُ بَوحِ السماء..
سأذكرُ
/والياسمينُ اختفى بيننا/
كيف:
من نورها
أوقدتْ طيقهُ فاستوى
داهشًا
مثلَ
رمْحِ البهاء..
سأذكرُ:
كيف الحكايا التي
شاغَلتْني مديدًا،
تصير
قناديل عطر،
وحُبٍّ،
وماءْ..
هي الصحوُ
في غيهبِ الحُبِّ
وردًا تهبُّ
ووردًا تغيبُ
وحين أزفُّ ابتهالي إليها
تُكلِّمُ فيها الجوارحُ
ما
خبّأتْهُ
نصوصُ الفضاءْ.

(٥)

**غيـوم الحـواس**

وأبدأُ
من لحظةٍ
لا
يراها الزمانُ..
وأذْرأُ مني،
ومن زبدٍ
في سديمِ الغياهبِ
وجهًا
أُسميّهِ:
نَصـًّا

أخيرًا لروحي
وفتْحًا إليكَ..
فهلْ،
أدركتْكَ غيومُ حواسي؟
أنا الآنَ،
في كوكبٍ سابحٍ
والكتابُ،
هواءٌ.
فَخُذْني.
هو الحلمُ ماءٌ
وماءٌ
هو الشعرُ
بعد
لهاثِ الفناء.

## (٦)

## السُّوناتا الحائرة

هل ينساني بعضي
سابحةً
في الموسيقا؟
أم أنَّ
الموسيقى
تنسى
شعلتَها
سابحةً
في قلقي؟
ما لم يتوقّعْهُ النهرُ
بأنْ تصبحَ
أجنحةُ اللغةِ،
عيوني..
ما لمْ
يخطرْ للريحِ
بأن أولدَ من نطفتها
فالشمسُ الحبلى بأنايَ
هي الذاتُ
الحبلى بالكونْ
وكلانا
لا
نعلمُ
مَنْ يلدُ الآخرْ؟
مـا
للنارِ
تصيرُ
/إذا ما ألقيتُ عليها جرحي/
جَبلاً
خارجَ ما أهجرهُ،

يسكنني؟
ما زال الضوءُ الأسودُ
يرضع بعضَ الموتِ
وما زال الموتُ
من الوردةِ،
يُرضعُني..
طوبى
لنشيدٍ
مَرَّ قديمًا
مرَّ
وعادَ يُضرّجُني..
هل أبصرَ فجْرًا
يتسرّبُ
من أرضي الموحشة التيماءْ؟
قلبي،
يسترقُ هدوءًا.. لا.. يهدأ
والريحُ،
تهزُّ أساورَها،
لنْ
أتركَ شجرًا

إلاّ
ومَداهُ يُزاولُني..
ما انْفكَّ الشعرُ
يوزع غيمةَ لهبي..
يا... حلمُ،
أنا
صلّيتُ
لكلِ كلامٍ
أنجبَهُ الفجرُ
وآمنَ بي..
هل
ينساني نبضي
نارًا في الموسيقا؟
أم أنَّ الموسيقى
تنسى
حيرتَها
في قلقي؟

❖ ❖ ❖

# ٢٠٨

# حوار مع الدكتور: محمد إحسان النص

إعداد وحوار: عبير عوض *



يعد مجمع اللغة العربية في دمشق من أقدم الهيئات الرسمية التي عنيت باللغة العربية، وكرّستها، وأسهمت إسهاماً كبيراً في ترسيخها بفضل جهود مؤسسيه وأعضائه فيما بعد.

وقد عقد مجمع اللغة العربية في دمشق، تحت رعاية سامية من السيد الرئيس بشار الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية، المؤتمر الثاني للمجمع (اللغة العربية في مواجهة المخاطر)، وذلك خلال الفترة «٢٠ - ٢٣» تشرين الأول ٢٠٠٣.

---

(*) عبير عوض: محررة في مجلة المعرفة.

وعلى هامش المؤتمر استضافت مجلة المعرفة الأستاذ الدكتور محمد إحسان النص، نائب رئيس المجمع، في حوار، حدثنا خلاله عن أهم المراحل التاريخية التي مر بها المجمع وعن نشاطاته وعلاقته باتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية ومواضيع أخرى.

**١- معروف أن مجمع اللغة العربية في دمشق هو أول مجمع عربي للغة العربية، فمتى تم تأسيسه، وكيف كانت بداياته؟**

أسس مجمع اللغة العربية في العهد الفيصلي بعد قيام الثورة العربية في الثامن من شهر حزيران عام ١٩١٩م، وكان اسمه في ذلك الحين «المجمع العلمي العربي»، وهو أقدم مجامع الوطن العربي. وقبل تأسيسه ألفت الحكومة العربية هيئة علمية أطلقت عليها اسم «ديوان المعارف» وذلك في ١٢ شباط ١٩١٩، وأسندت رئاسته إلى الأستاذ محمد كرد علي، وكانت الغاية من تأليف هذا الديوان إحلال اللغة العربية محل اللغة التركية التي كانت قبل ذلك اللغة الرسمية للدولة ودوائرها، ومن غاياته أيضًا النهوض باللغة العربية والعناية بالتراث العربي وتدريس اللغة العربية للطلاب والموظفين الذين يجهلونها وترجمة الكتب العلمية إلى اللغة العربية.

ثم أصدر الحاكم العسكري آنذاك علي رضا الركابي أمرًا بتاريخ ٨ حزيران ١٩١٩م بتغيير اسم ديوان المعارف إلى المجمع العلمي العربي، وجعل مقره المدرسة العادلية المواجهة للمدرسة الظاهرية التي ألحقت بالمجمع، وجُعلت مقرًا للمكتبة (ومكانها الآن في باب البريد). وقد قام المجمع بترميم المدرستين، وأنفق على ذلك أموالاً ضخمة، وما زالت هاتان الدارتان قائمتين حتى اليوم، وهما ملحقتان بمجمع اللغة العربية الذي أصبح مقرّه في حي المالكي، وقد أنشئت مع المجمع دار للآثار جعل مقرّها الدار العادلية.

وعقد المجمع أولى جلساته في ٣ ذي القعدة ١٣٣٧هـ الموافق ٣٠ تموز ١٩١٩م.

وأشير هنا إلى أنه قد صدر في أيام الوحدة بين القطرين المصري والسوري قرار أصدره رئيس الجمهورية العربية المتحدة برقم ١١٤٤ وتاريخ ١٩٦٠ أصبح بموجبه مجمع دمشق فرعًا من المجمع الموحد للقطرين وأطلق عليه اسم مجمع اللغة العربية.



**٢- من هم أوائل روّاد المجمع من مؤسسين وأعضاء؟**

كان عدد أعضاء المجمع العلمي لدى تأسيسه ثمانية علماء هم الأساتذة:

أمين سويد وأنيس سلّوم وسعيد الكرمي وعبد القادر المغربي وعيسى اسكندر معلوف وقهري قندلفت وعز الدين علم

الدين التنوخي، ثم انضم إليهم الشيخ طاهر الجزائري بعد عودته من الديار المصرية، وعيّن الأستاذ محمد كردعلي رئيساً للمجمع.

وقد ألف المجمع قسمين أحدهما القسم اللغوي الأدبي، وكان أعضاؤه الشيخ أمين سويد والشيخ عبد القادر المبارك والأستاذ رشيد بقدونس والشيخ محمد الخضري التونسي والشيخ محسن الأمين العاملي والأستاذ سليم عنحوري واختير للقسم الفني الأستاذ فارس الخوري والطبيب عبد الرحمن الشهبندر والطبيب حكمة المرادي والطبيب مرشد خاطر والسيد حسين عوني القضماني.

**٣- ما هي التغييرات التي طرأت على أهداف المجمع ما بين الفترة المبكرة من تأسيسه والوقت الراهن؟**

كانت أهداف المجمع لدى تأسيسه تتناول الأمور الآتية:

النظر في اللغة العربية وأوضاعها ونشر آدابها وتحقيق مخطوطاتها وتعريف ما يراه المجمع مفيداً من كتب العلوم والصناعات والفنون، وجمع الكتب، مخطوطة كانت أم مطبوعة، وتأسيس دار للكتب، وهي الدار الظاهرية وجمع الآثار القديمة عربية كانت أو غير عربية وتأسيس متحف لها وإصدار مجلة خاصة بالمجمع تنشر فيها البحوث والمقالات ومناشط المجمع المختلفة.

أما مجمعنا اليوم فإن أهدافه قد نص عليها قانون المجمع رقم ٣٨ الصادر بتاريخ ٦ حزيران ٢٠٠١م فهي: المحافظة على سلامة اللغة العربية وجعلها وافية بمطالب الآداب والعلوم والفنون وملائمة لحاجات الحياة المتطورة ووضع المصطلحات العلمية والفنية والأدبية والحضارية ودراستها وفق منهجية محددة والسعي في توحيدها ونشرها في الوطن العربي والعناية بالدراسات العربية التي تتناول تاريخ الأمة العربية وحضارتها وصلتها بالحضارات الأخرى والعناية بإحياء تراث العرب في العلوم والفنون والآداب تحقيقاً ونشراً والنظر في أصول اللغة العربية وضبط أقيستها وابتكار أساليب ميّسرة لتعليم نحوها وصرفها وتوحيد طرائق إملائها وكتابتها والسعي في كل ما من شأنه خدمة اللغة العربية وتطويرها وانتشارها.

**٤- ماهي الآلية التي يتبعها المجمع في تنفيذ أنشطته ومؤتمراته؟**

المناشط الثقافية التي يقوم بها مجمعنا تتوزعها لجان المجمع العشر، فلجنة النشاط الثقافي تتولى الإعداد لندوات المجمع ومؤتمراته، وفي كل عام يعقد المجمع مؤتمراً يعالج موضوعاً يتصل باللغة العربية أو المصطلحات أو أي موضوع له صلة بأغراض المجمع، وتتولى هذه اللجنة أيضاً إعداد موسم ثقافي تلقى فيه طائفة

من المحاضرات، واللجنة تختار الباحثين الذين يشاركون في إلقاء بحوث المؤتمر والمحاضرين.

وفي نهاية كل مؤتمر توضع توصيات يسعى المجمع في إنفاذها بالوسائل المتاحة له.

ولجنة المجلة تنظر في أمور مجلة المجمع وتقويم البحوث التي يرسلها الباحثون لتنشر فيها.

ولجنة اللغة العربية وأصول النحو تنظر في الموضوعات التي تتصل باللغة العربية وعلومها والمباحث النحوية، ومنها على سبيل المثال تصحيح أخطاء لغوية شائعة ووضع قواعد للإملاء العربي وتيسير المباحث اللغوية، وتنظر أيضًا في ما اتخذته مجامع اللغة العربية الأخرى من مقررات حول الموضوعات النحوية واللغوية.

ولجنة المعجمات اللغوية تتولى وضع معجمات شاملة أو متخصصة للغة العربية، وتنظر في المعجمات القديمة والمحدثة لبيان الرأي فيها..

ولجنة المكتبة تبحث في أمور مكتبة المجمع والمكتبة الظاهرية لتزويدهما بما تجده مفيدًا من الكتب والمراجع.

ولجنة المخطوطات وإحياء التراث تنظر في وسائل إحياء التراث العربي بتحقيق مخطوطاته ونشرها كما تقوم بدراسة ما يصدر من كتب التراث لبيان الرأي فيها.

وسائر اللجان تتولى وضع مصطلحات لألفاظ الحضارة ومختلف العلوم وتقوم بتوحيد المصطلحات التي تضعها الجامعات السورية، وتدرس المصطلحات التي أقرّتها المجامع الأخرى لبيان الرأي فيها.

وقد نشر المجمع عددًا ضخمًا من كتب التراث، وله مجلة فصلية تنشر فيها بحوث محكّمة تقع في إطار أغراض المجمع.

وكان المجمع يعقد في كل عام ندوة حول أحد الموضوعات الهامة المتصلة باللغة العربية أو المصطلحات، وقد تحولت هذه الندوات إلى مؤتمرات سنوية، وقد عقد منها حتى اليوم مؤتمران، وبعض الندوات عقد بالتعاون مع جهات أخرى، وموضوعات الندوات السابقة والمؤتمرين السابقين، هي «ندوة معجم النفط» أقامها اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية بالتعاون مع مجمع دمشق ١٩٩٤، وندوة «دراسة مشروعات معاجم مؤتمر التعريب الثامن» أقامها مجمع اللغة العربية بالتعاون مع مكتب تنسيق التعريب بالرباط ١٩٩٤، وندوة «دراسة معجم البيولوجيا في علوم الأحياء والزراعة»، أقامها اتحاد المجامع العربية بالتعاون مع مجمع اللغة العربية بدمشق عام ١٩٩٦، وندوة «اللغة العربية: معالم الحاضر وآفاق المستقبل» عام ١٩٩٧، وندوة «اللغة العربية والإعلام» عام ١٩٩٨، وندوة «إقرار منهجية موحدة لوضع

المصطلح العلمي وتوحيده ونشره». أقامها اتحاد المجامع العربية بالتعاون مع مجمع اللغة العربية دمشق عام ١٩٩٨، وندوة «اللغة العربية والتعليم» أقامها المجمع بالتعاون مع وزارة التعليم العالي ووزارة التربية عام ٢٠٠٠م، وندوة «المعجم العربي» عام ٢٠٠١م.

كما عقد المؤتمر الأول لمجمع اللغة العربية وموضوعه «تيسير تعليم النحو» عام ٢٠٠٢م، والمؤتمر الثاني لمجمع اللغة العربية وموضوعه «اللغة العربية في مواجهة المخاطر» عام ٢٠٠٣م.

**٥- ما هي علاقة مجمع اللغة العربية في دمشق باتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية؟**

مجمع اللغة العربية بدمشق هو عضو في اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية، وعدد المجامع الممثلة في هذا الاتحاد حتى اليوم ثمانية مجامع هي: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مجمع اللغة العربية بدمشق، مجمع اللغة العربية الأردني، المجمع العلمي العراقي، مجمع اللغة العربية الليبي، مجمع اللغة العربية الفلسطيني، مجمع اللغة العربية الجزائري. يضاف إلى هذه المجامع هيئتان ليستا وقفًا على اللغة العربية هما: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، وأكاديمية المملكة المغربية التي أفردت اللغة العربية بقسم من أقسامها.

وبين مجامع اللغة العربية في الوطن العربي صلات وثيقة، ففي الندوات والمؤتمرات التي تعقدها المجامع يشارك في العادة أعضاء من مختلف المجامع، وكذلك تتبادل المجامع فيما بينها المطبوعات من كتب ومجلات وقرارات الندوات والمؤتمرات.

ومجمع دمشق ممثل في مجمع القاهرة بعضوين هما الأستاذ الدكتور شاكر الفحام رئيس مجمع دمشق، ونائب رئيس المجمع.

❖ ❖ ❖

# متابعات

صفحات من الثقافة العالمية
إعداد وترجمة: ثائر ديب

صفحات من النشاط الثقافي
إعداد: أحمد الحسين

## كتاب الشهر

مقام العقل عند العرب
إعداد:
محمد سليمان حسن

# متابعــــات

# ٢١٤

## صفحات من الثقافة العالمية: قضايا النسوية والجنوسة

ثائـــر ديب *



منذ ستينيات القرن العشرين فصاعداً، طرأت على الحركة المعنية بقضايا المرأة وتحررها - في أوروبا وأميركا خاصة وفي بقية العالم عموماً - تطورات نظرية وعملية بالغة الأهمية، تمثلت بما أُطلق عليه اسم الموجتين النسويتين الثانية (من الستينيات إلى الثمانينيات) والثالثة (من الثمانينيات إلى الآن). حيث تكشفت هاتان الموجتان عن جهد نظري هائل متعدد الاتجاهات والتيارات (الليبرالية- الماركسية- الفرويدية، الوجودية، ما بعد البنيوية، ما بعد الكولونيالية..) ومتعدد الاهتمامات (المجتمع بكل أبعاده: الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية، السياسية، التربوية،

(*) ثائر ديب: أديب ومترجم (سورية).

الإيديولوجية، التاريخية، العلمية، الفنية، الأدبية، الحقوقية، البيولوجية، اللغوية، الأبستمولوجية...) وذلك بالنظر إلى هذه الأمور جميعًا بما يرقى لأن يكون منظورًا متكاملاً مميّزًا، عُرف باسم المنظور النسوي.

هكذا لم تعد النسوية مجرد دفاع عن حق المرأة في التصويت والعمل والمشاركة الاجتماعية والسياسية، بل غدت رؤية إلى العالم تحاول أن تكون متكاملة على الرغم من تعددها وتنوعها وخلافاتها وربما بفضل هذا التعدد والتنوع والاختلاف، كما تحاول أن تجمع بين النظرية بأرقى أشكالها وبين الممارسة العمليةعلى نحو يزيل قدرًا كبيرًا من الانفصال بينهما، ويستهدف الصعود بنصف البشرية إلى منصّة النظرية والفعل والتاريخ.

وفي بلداننا العربية، وعلى الرغم من الجهد المميّز لعدد قليل من النساء اللواتي واكبن الموجتين النسويتين الجديدتين (خاصةً الثانية منهما)، فإنّ أثر المدونة النسوية الجديدة في ثقافتنا العربية لم يكد يبدأ إلا على نحو خجول ومتحفّظ ومبعثر وفي ظلّ مقاومة شديدة ومتوقّعة، على الرغم مما شهدته السنوات القليلة الأخيرة من ارتفاع صوت النساء العربيات وتزايد إنتاجهن الثقافي وانطلاق المؤتمرات المعنيةبقضاياهن برعاية رسمية (كمؤتمر المرأة الذي ينظمه المجلس الأعلى للثقافة في مصر كل سنتين ومؤتمر المرأة والتربية الذي عقد في سوريا العام الفائت).

نطلّ في هذه الصفحات على بعض قضايا النسوية في كتبها ومجلاتها بعد أن نبدأ ببعض المفاهيم الأساسية، لنختم بالإشارة إلى عدد من الكتب في النظرية النسوية وتجاريها المختلفة وأعلامها يمكن أن تشكّل الخطوط الأساسية لخطة نَشْر طموحة في مجال النسوية وقضايا المرأة والجنوسة (من جانب الترجمة).

## I مفاهيم أساسية

### I - ما النسوية؟

مصطلح «النسوية» الشائع الآن في ثقافتنا العربية هو المقابل العربي للكلمة الأجنبية «Feminism». وهي كلمة ترتبط بكلمتين أخريين هما «Female» (التي سأقابلها في العربية بكلمة «أنثى»)، و «Feminine» (التي أقابلها بكلمة «أنثوي»)، علمًا أنّ ارتباط هذه الكلمات لا يلغي تميّز كلّ منها وتفرّده في الدلالة؛ ففي المعاجم الإنجليزية الشائعة التي تعكس على مستوى اللغة ما هو سائد من ثقافة بطريركية [ذكورية أبوية]، نجد أن كلمة Female «أنثى» هي صفة واسم في الوقت ذاته، فهي تشير كصفة إلى انتماء الموصوف إلى الجنس القادر على إنجاب الأطفال أو وضع البيوض، كما تشير كاسم إلى شخص أو حيوان ينتمي إلى هذا

الجنس. أمّا كلمة Femi nine «أنثويّ»، فهي صفة تشير إلى التمتّع بصفات يُنظَر إليها على أنّها مطابقة للنساء (كاللطف، والرقّة، والعذوبة... الخ). وأخيرًا، فإنّ كلمة Feminism «نسوية» تشير إلى مذهب يدافع عن النساء وحقوقهن وضرورة أن تكون لديهن فرص مساوية لفرص الرجال.

هذا في المعاجم الشائعة، أمّا لدى أنصار النسوية فنجد إصرارًا مماثلاً، بل أشدّ على التمييز بين هذه المفاهيم. وهو إصرار يبلغ في بعض الأحيان حدّ القول: إنّ بيان الاختلاف بين هذه المفردات يكاد أن يكون كافيًا وحده لجلاء القضايا الأساسية النظرية والسياسية في النسوية. وبحسب هذا الرأي، فإنّ كلمة Female «أنثى» تشير إلى العناصر البيولوجية البحتة التي تميّز النساء جنسيًّا عن الرجال، فهي تشير إذًا إلى البيولوجيا والطبيعة. أمّا كلمة Feminine «أنثويّ» فتشير إلى ما تفرضه المبادئ الثقافية والاجتماعية الأبوية (البطريركية) من أنماط الجنس والسلوك، فهي تشير إذًا إلى الثقافة، بمعنى مجموعة الصفات المحدَّدة ثقافيًّا واجتماعيًّا وتاريخيًّا والمفروضة على النساء ككلّ فرضًا بوصفها جوهرهن الطبيعي. وهذا ما يدفع أنصار النسوية إمّا إلى محاولة نقض الصفات السابقة وتبيان أنّ النساء يتمتّعن بصفات غير هذه الصفات التي يخصّهم بها المجتمع البطريركي، وإمّا إلى رفض هذا التعريف للأنثوي جملةً وتفصيلاً ليروا في «الأنثوي» موقعًا اجتماعيًّا هو ذلك الذي يهمّشه النظام البطريركي بدل أن يروا فيه مجموعةً من الصفات المحدَّدة اجتماعيًّا وثقافيًّا سواء كانت سلبية أم إيجابية. وذلك في محاولة للفرار من مخاطر الاعتقاد بوجود جوهر معين أيّ جوهر، سواء كان بيولوجيًّا أم ثقافيًّا، يَسِمُ النساء جميعًا. وأخيرًا، فإنّ كلمة «Feminism» «نسويّة» تشير إلى قضية سياسية تتعلّق بحركة المرأة الجديدة التي بزغت أواخر الستينيات من القرن العشرين.

وباختصار، فإنّه إذا كان الصراع بين النسويين والمجتمع البطريركي يدور حول نفي أن يكون للنساء جوهر بيولوجي، أي حول نقض محاولة المجتمع البطريركي مطابقة «الأنثويّ» مع «الأنثى»، وتبيان أنّ «الأنثوي» هو بناء ثقافي واجتماعي وليس معطىً طبيعيًّا، فإنّ الخلاف بين النسويين أنفسهم يدور حول مفهوم «الأنثوي» ذاته، حيث السؤال الأساسي الذي يشقّ النسويين إلى معسكرين كبيرين هو: هل يشكّل «الأنثوي»، الذي هو بناء ثقافي، جوهرًا ثقافيًّا للنساء أم أنّ الأمر يدور حول نقد كلّ جوهر ثابت، سواء كان بيولوجيًّا أم ثقافيًّا؟ فاضطهاد النساء، شأنه شأن العنصرية، ليس بالضرورة أن يبقى مرتكزًا على البيولوجيا، بل بمقدوره أن يرتكز على

الثقافة ما إنْ يُقال إنَّ مجموعة الصفات الثقافية والاجتماعية التي يتميّز بها هو العرق أو هذا الجنس ثابتة، تتعدّى المراحل التاريخية ولا تخضع للتاريخ. وكما تتحول العنصرية من البيولوجيا إلى الثقافة، كذلك يتحول التمييز بين الجنسين مثل هذا التحول.

وإذْ نبقي في الذهن على كلّ هذا، فإنَّ من الممكن القول إنَّ «النسوية» هي حركة اجتماعية ونظرية تتبادلان التأثير واحدتهما في الأخرى وتُعنيان كلتاهما بازدهار النساء وتحررهن. فالنسوية، بمعنى الحركة الاجتماعية، هي ظاهرة اجتماعية تاريخية، فحيثما كانت الأوضاع الاجتماعية قامعة للنساء، ولطالما كانت كذلك بالطبع، كان أيضًا ثمة ميول بين النساء للمقاومة، بل ومحاولات لإعادة بناء العالم على نحو مغاير. ففي بعض الأزمنة والأمكنة تصاعدت هذه الميول لتنضوي في «حركات»، أي في نسق من الأفعال والممارسات الواعية التي تنظر إلى نفسها على أنّها قوة موجّهة لنقد تلك الأوضاع الاجتماعية وتغييرها. أما النسوية، بمعنى النظرية، فهي منظومات من المفاهيم والافتراضات والتحليلات التي تصف أوضاع النساء وتجاربهن وتقف على أسبابها وتقدّم رؤى ووجهات نظر تتعلّق بكيفية تحسين هذه الأوضاع أو تغييرها.

غير أنّ من الممكن الكلام، في الحقيقة، على نسويات أو نظريات نسوية كثيرة. فهناك من هذه النظريات ما يتجاوز في عدده التيارات الفكرية والسياسية والنقدية التي ترتكز إليها هذه النظريات (كالليبرالية والماركسية والوجودية والماركسية الوجودية، والتحليلية النفسية، والماركسية التحليلية النفسية، والبنيوية، والتفكيكية، والتفكيكية الماركسية، والمثلية، والزنجية، ومابعد الكولونيالية... إلخ).

وهذا ما شكّك بعض النسويين أنفسهم في السنوات الأخيرة بإمكانية الكلام على مصطلح محدد ومتّسق هو «النسوية»، وذلك أنّ تعدّد هذه النظريات يخلّف انطباعًا مفاده أنَّ لاسبيل إلى وضع اليد على مبدأ أو مذهب أو منهج أو رؤية تشترك بها هذه النظريات جميعًا. وبالمقابل، فإنّ هنالك من يقاربون الأمر بطريقة ترى أنَّ من غير الضروري أن نحدّد مذهبًا مشتركًا بين النسويات المختلفة، أو أن نحاول إيجاد مصطلحات لها المعاني ذاتها لديها جميعًا. حيث يمكن للمرء أن يتكلم من داخل منطق نسوية معينة ثم يرصد، من هناك، أبعاد الائتلاف والاختلاف مع النسويات الأخرى. خاصةً أنَّ الحوار المتبادل بينها جميعًا قد كان له إلى الآن فوائد جمّة على الرغم من الاختلاف الشديد في بعض الأحيان.

وما يمكن أن نلاحظه لدى القيام بمثل هذا الإجراء هو أنَّ هنالك نوعًا من الاتفاق

بين جميع النسويات على أنّ ثمّة ضروبًا من الظلم وعدم المساواة عبر التاريخ ولدى جميع الثقافات تخضع لها النساء، وذلك على الرغم من اختلاف الأسماء والمصطلحات التي تُطلق على هذا النوع من اللامساواة (سيطرة الرجال – الجنسانية – اللامساواة القائمة على الهوية الجنسية، التمييز الجنسي، الاضطهاد الجنسيّ، الجنسية الغيريّة، النظام التراتبي القائم على الجنس، والهوية الجنسية، كراهية النساء المنظّمة أو المنهجيّة، تشكيل النساء كطبقة مستقلّة، البطريركية بوصفها ديانة كونية، تسيّد الرجال ...إلخ)

وبالطبع، فإن اختلاف المصطلحات هو أمر لاينبغي التقليل من أهميته بأيّ حال من الأحوال إذْ يشير إلى طرائق مختلفة في فهم ما يجري وإلى تجارب مختلفة من العيش في مثل هذه الأنظمة اللامساواتية، ويشير تاليًا إلى تصورات مختلفة لعدم المساواة هذا وكيفية تجاوزه. وذلك فضلاً عن ارتباط هذه التصورات المختلفة بأشكال مختلفة من فهم العلاقات التي تربط عدم المساواة بين الجنسين ببنى أخرى مثل العرق والطبقة والهوية القومية والاستعمار.. إلخ.

غير أنّ مايكاد أن يكون ثابتًا لدى جميع النظريات النسوية هو أنّ عدم المساواة هذا بصرف النظر عن اسمه وتأويله لاينبغي أن يُعتبر طبيعيًا أو حتميًا أو بدهيًا لاسبيل إلى تغييره، فهو قابل للانتقاد والتغيير بطرائق ووسائل تختلف باختلاف النظريات التي تتراوح بين التحسين والتغيير. فثمة من يقول بضرورة إعادة النظر بتوزيع الموارد والقوى بين الرجال والنساء، ومن يقول بضرورة تغيير طبيعة القوة أو السلطة الاجتماعية وطرائق ممارستها، ومن يقول بإعادة بناء ما يعنيه أن يكون المرء امرأة أو رجلاً، ومن يقول بإضافة هويات جنسية إضافية وإدخال إمكانية اختيار المرء هويته الجنسية، ومن يقول بإلغاء أيّة امتيازات اجتماعية أو ثقافية مرتبطة بالاختلاف التشريحي البيولوجي ...إلخ.

وباختصار، فإنّ هنالك عددًا من الاختلافات الأساسية بين النسويات المختلفة هي التي تؤدّي إلى اختلاف تصوراتها ومصطلحاتها وآفاقها. وبؤرة هذه الاختلافات هي «الأنوثة». كيف نعرّفها؟ كيف نتعامل معها؟ هل هي جوهر بيولوجي؟ هل هي جوهر ثقافي ثابت سلبي؟ هل هي جوهر ثقافي ثابت إيجابي؟ هل نتقض الصفات الأنثوية السلبية التي يرى المجتمع البطريركي أنها تمثّل جوهر المرأة بصفات أنثوية إيجابية نرى أنّها هي التي تشكّل جوهر المرأة؟ وبذا نبقي على جوهر هو «الأنوثة» يجمع النساء جميعًا، أم نفكّك كلّ ذلك.. وإلى أيّ حدٍّ نمضي بهذا التفكيك؟ هل إلى الحدّ الذي لايبقي على أيّة ذات أنثوية يمكن لها أن تتضامن ذلك

التضامن الضروري لإحداث التغيير؟ وبالمقابل، كيف يمكن لمن يتّسم بهويّة ثابتة أن يسعى إلى التغيير؟ وهل يمكن لذات جوهرية ثابتة أن تطمح إلى التغيير أصلاً؟ ألا يقتضي التغيير أن تنظر هذه الذات إلى ذاتها على أنّها مشروع مستقبلي لم يُنْجَز بعد، في الوقت الذي تنظر فيه إلى ذاتها على أنّ ثمّة هوية ما تجمعها وتدفعها إلى التضامن بغية إنجاز هذا المشروع وتغيير هذه الهوية؟

### II- مفهوم الجنوسة (الجندر)

ما الأنوثة؟ هذا هو السؤال الكبير الذي يفرّق، كما سبق القول، لابين النسوية والمجتمع البطريركي فحسب، بل بين النسويين أنفسهن أيضًا. غير أنّ هذا السؤال، بتفريعاته العسيرة الأنفة، وما دار ويدور من خلاف عليها، ما كان ليبرز على هذا النحو لولا اتضاح الدور الذي تلعبه الثقافة (بما فيها المجتمع) في بناء الكائن الإنساني، ولولا اتضاح أذى الثقافة حين تتحول إلى أساس يقوم عليه التمييز بل والعنصرية ذاتها (بعد أن عَسُرَ على هذه الأخيرة أن تقوم على البيولوجيا): فاضطهاد النساء أو التمييز بين البشر على أساس الجنس يمكن أن يجد ركيزته في الثقافة بدل أن يرتكز على الطبيعة، بل إنّ الفورة التي تشهدها الثقافة اليوم والدور الذي تتولاه والمكانة إلى تتبوأها والصراعات التي تولّدها، بلغت حدّ محاولة احتلالها مواقع الطبيعة ذاتها.

وفي سياق الخلاف بين النسوية والمجتمع البطريركي على نفي الجوهر البيولوجي للمرأة، والخلاف بين النسويين أنفسهم على المدى الذي ينبغي أن يصله نفي جوهرها الثقافي، وُلِدَ مصطلح «الجنوسة» أو «الجندر» ليشكّل أداةً مفهومية بالغة الشأن، وليكون في الوقت ذاته مرآةً ينعكس فيها لا الواقع الاجتماعي والثقافي وحسب وإنّما هذان الخلافان الكبيران أيضًا. فالنسوية كانت بحاجة إلى مفهوم يميّز بين «الجنس» Sex، الذي يشير إلى البيولوجيا ويقسم البشر إلى ذكور وإناث وبين البناءات الاجتماعية والثقافية والنفسية المفروضة على هذا الاختلاف الجنسي البيولوجي والتي أُطلِقَ عليها مصطلح «الجنوسة». أي أنّ هذا المفهوم الأخير يشير إلى التأويل والتعبير الثقافي عن الجسد المُجَنّس أو إلى الأدوار الاجتماعية التي تُركِز إلى الجنس البيولوجي فتختلف باختلافه كما يُزْعم. ويعباره مقتضبة، فإنّ مفهوم الجنوسة يشير إلى ما تفعله الثقافة والمجتمع بالجنس، إذْ يصوغانه ويشكّلانه أو يبنيانه.

فحين يقال، مثلاً، إنّ المرأة رقيقة وعذبة ولطيفة بطبيعتها؛ وحين يُقَال إنّ النساء أدنى من الرجال بطبيعتهن، وإنّ من المقدّر لهنّ من ثمّ أن يَقُمْنَ بأدوار مختلفة عن أدوارهم وأدنى منها؛ وحين يُقَال إنّ من المفترض بالصبي أن يغدو راشدًا يخوض

في المجال العام، ويكسب منه العيش، وإنّ من المفترض بالبنت أن تغدو زوجة وأمّاً صالحةً حبيسة المجال الخاص: وحين يُقَال إنّ الأنثى إذا ما عملت خارج المنزل وَجَبَ أن يكون ذلك في مجال «أنثوي» مناسب ولائق مثل التعليم والصحّة، وإنّ عليها أن تترك هذه الأعمال ما إن تتزوج.. حين يُقَال كل هذا وسواه مما يماثله، فإننا لا نكون إزاء حقائق مطلقة بل إزاء ما تفعله الثقافة بالجنس وإزاء تحويل الثقافة للأطفال الذكور والإناث إلى الرجال والنساء البالغين الذين نعرفهم.

والحال، أنّ فكرة البناء الثقافي والاجتماعي هذه يمكن أن تمضي بنا في استكشاف مكونات مفهوم الجنوسة واختلاف النسويين بشأنه، فهذه الفكرة تشير إلى الكيفية التي يعمل بها المجتمع والثقافة واللغة على ترسيخ مقولات لها طابع المسلّمات أو البدهيات التي تبني تجارب البشر بطرائق يعتبرونها «طبيعية» و«كونيّة». بيد أنّ هنالك خلافًا حول العمق الذي تبلغه عملية البناء هذه: فثمة من يرى أنّ هذه العملية تُجْمَل بالقول إنّ من غير الممكن فهم البشر على نحو وافٍ من دون النظر إلى السياق الاجتماعي والتاريخي والثقافي الذي ينغمسون فيه: وثمّة بالمقابل من يرى أنّ مقولات مثل «الفرد» و«الجنس» بل و«المعرفة العلمية ذاتها» هي نتاجات اجتماعية وثقافية وليست طبيعية.

وفي حين يميّز الاتجاه الأول بين «الجنوسة» (أي الذكورة والأنوثة) وبين «الجنس» (أي الذكر والأنثى)، بحيث تُمثَّل الأولى على أنها اجتماعية ويُمَثَّل الثاني على أنّه بيولوجي أو طبيعي، فإنّ الاتجاه الآخر يعتبر الجنس والجنوسة معًا تصورًا ثقافيًا واجتماعيًا. وبكلام آخر، فإنّ الاتجاه الثاني يعتبر مقولتي «الذكر» و«الأنثى» مقولتين إيديولوجيتين في جوهرهما وليستا بيولوجيتين، لكنهما تأخذان شكل البداهة أو المسلّمة بسبب ما تمارسه القوة الأبوية (البطريركية) من تشكيل لإحساسنا بأنفسنا وبالعالم يصل بنا حدّ التصور أن كوننا ذكورًا وإناثًا هو حقيقة بيولوجية لا مقولة ثقافية. وهذا ما يصل بهذا الاتجاه الأخير إلى انتقاد من يقول بوجود جماعة تُدعى «النساء»، الأمر الذي يجعل من الصعب على هذه الجماعة الأخيرة أن تدافع عن نفسها بوصفها جماعة، بل ويمحو أسباب التضامن بين أفرادها.

بيد أنّ هذا الفهم الأخير ينبغي ألاّ يدفع إلى هدر ما ينطوي عليه مفهوما «البناء» و«الجنوسة» من قيمة معرفية وسياسية نفيسة. فإذا ما كان هذا الاتجاه يمضي بتفكيك مقولتي «الجنوسة» و«الجنس» إلى الحدّ الذي يذهب بأسباب التضامن بين النساء وإلى الحدّ الذي يشي بإغفال أنّ اضطهاد النساء يتحرك على السطح الفاصل الواصل بين الطبيعة

والثقافة (حيث نحن أمام فرق تشريحي بين الرجال والنساء تُسْبَغ عليه اعتبارات ثقافية واجتماعية جائرة)، وإلى الحدّ الذي يشي أيضًا بالمطابقة بين الأنثى والأنوثة أو بين الجنس والجنوسة بطريقة هي مقلوب مطابقة المجتمع البطريركي بينهما، فإنّ ذلك كلّه ينبغي ألاّ يدفع إلى الانتقاص من مزايا مفهوم الجنوسة، التي أشير فيما يلي إلى أهمها.

فمن الواضح أن مفهوم الجنوسة يضع تحت طائلة الشكّ ما تعانيه النساء من تمييز بدعوى الفروق البيولوجية الملموسة، مبيّنًا أنّ هذا التمييز نتاج ممارسات ثقافية واجتماعية وسياسية يمكن التصدّي لها وتغييرها. ذلك أنّ الأنوثة والذكورة هما من بين الصفات المتغيّرة تاريخيًا التي تختلف من مجتمع إلى آخر؛ وعليه فإنّ ظاهرة تقسيم الأدوار الاجتماعية بناءً على الاختلاف الجنسي كما نعرفها في المجتمعات الحديثة ليست بالظاهرة الأبدية ولا الشاملة.

ولعلّه قد غدا من الواضح أيضًا أن مفهوم الجنوسة، بإشارته إلى الصياغة الثقافية للجنسين والعلاقة بينهما، إنّما يشير إلى عدم إمكانية دراسة أحدهما من دون الآخر. وبذا يكون الحديث عن «الجنوسة» بحثًا في دلالات الذكورة والأنوثة معًا، وكلامًا على المرأة والرجل سواء بسواء، وما يرتبط بالتشكيل الثقافي لهوية الجنسين من إيديولوجيا وهيمنة تراتبية. وبذا تكون الجنوسة ضربًا من الكشف عن أنّ الرجل أيضًا هو ضحية مجتمع يكبّله بتعريفاته الخاصة للذكورة مثلما يكبّل النساء بتعريفاته الخاصة للأنوثة. فهذا المفهوم هو بمثابة تفكيك للتقابل الثنائي الضدّي (رجل/امرأة، ذكورة/أنوثة) يكشف عن الكيفية التي تستبطن فيها الإناث أدوارهن الجنوسية، ويؤسس فيها الرجال هذه الأدوار على نحو يبني آخرية المرأة وخضوعها للرجل. كما يكشف أيضًا أنّ الرجل لايستطيع أن يتحدد بوصفه رجلاً إلاّ من خلال مقابله؛ أي المرأة التي يضعها قبالته على أنّها «آخر» الرجل أو لا – رجل، ولايستطيع أن يخصّ نفسه بقيمة إيجابية إنْ لم يخصّها هي بقيمة سلبية مقابلة. وبذا لاتكون المرأة مجرد آخر، بل هي آخر متعلّق بالرجل صحيحًا بوصفها الصورة لما ليس هو. وهكذا يحتاج الرجل إلى هذا الآخر حتى وهو يقصيه، ويضطر لأن يمنح هوية إيجابية مايعتبره بمثابة اللاشيء.

كما أنّ مفهوم الجنوسة يغيّر في المعرفة ذاتها وفي طرائقها ومنظوراتها، فهو إذْ يرتبط بالثقافة والمؤسسات الاجتماعية إنّما يتّصف بالشمول الذي يقتضي طرح أسئلة جديدة تطول إعادة تقويم الأدوار الاجتماعية وبنية العائلة والنماذج الموروثة وعلم النفس الفردي وأخلاق الجماعة

وحيوات البشر اليومية.. إلخ، كما يقتضي إعادة تفحّص المصادر التي يقوم عليها ما جرى من بحث في كل هذه الأمور على ضوء الانتباه المستجدّ الذي يدفع إليه هذا المفهوم بإشارته إلى مصادر جديدة. ولتوضيح هذا الأمر، فإنني ألجأ إلى مثال واحد.

فلقد رسخ في الأذهان أنّ مواقف الرجال من النساء في ثقافتنا العربية والإسلامية السائدة تسير على هدي من الشريعة. وهذه نظرة لا تقتصر على المستشرقين الذين يرون أنّ الدين الإسلامي هو سبب اضطهاد المرأة، بل يقاسمهم إياها الإسلاميون الذين يرون أنّ وضع المرأة ينبغي أن يتحدد تبعاً لهذه الشريعة ذاتها، كما يشاطرهم إيّاها أولئك الإصلاحيون واليساريون (الراديكاليون) الذين يرون أنّ المشكلة تكمن في النصوص. بيد أن تفحّص هذه المقاربات، التي هي مقاربة واحدة في جوهرها، على ضوء مفهوم الجنوسة كفيل بأن يكشف عن أنها تنطوي على رؤية تفصل مواقف الرجال هذه عن أيّ نوع من السياق الاجتماعي والثقافي الفعليّ جاعلةً من النصوص والشريعة مبتدأ التناول ومنتهاه. فهي تهمل كل اختلاف مناطقي أو اجتماعي أو ثقافي أو تاريخي بين البشر، بخلاف التحليل الجنوسيّ الذي يطرح على مثل هذا المنطق سؤاله الخطير: هل يمكن للشريعة أن توجد وجوداً فعليّاً خارج تأويلاتها المختلفة التي هي ما يُطبَّق فعليّاً؟ وهذا يعني أنّه لا يكفي تحليل وضع النساء بالعودة إلى المصادر المقدّسة وحدها، فمشكلة النساء العربيات والمسلمات ليست أساساً مع هذه المصادر بل مع تأويلات اجتماعية وتاريخية لها، أو أنّ المشكلة هي مع هذه المصادر كما تتجلّى في تأويلات اجتماعية وتاريخية. وبذا يكون على التحليل الجنوسيّ، إذا ما أراد أن يكتب تاريخ اضطهاد النساء العربيات والمسلمات ألاّ يكتفي بعبارات مثل «إن الدين هو الذي يصوغ وضع النساء ويحدّده»، بل عليه أن يعود أيضاً إلى مصادر أخرى كثيرة: وثائق الزواج والطلاق والميلاد وسواها من الوثائق والسجّلات القانونية وكتب التاريخ والجغرافيا والرحلات والحكايات الشعبية والتواريخ الشفهية والفنّ والأدلّة الآثارية والأدب.

وغاية القول إنّ مفهوم الجنوسة، على الرغم من الإشكالات التي تكتنفه، إنّما يشكّل أداةً تحليلية مزدوجة الحدّ. فهو لا يكتفي بانتقاد المؤسسات والقيم والمعارف السائدة وحسب، بل يتعدّى ذلك إلى إلهام معرفة جديدة وطرائق جديدة في التوصّل إليها. وهو لا يكتفي بتحدي الفروض الثقافية والمعرفية الذكورية وكشف تحيّزها، بل يَسِمُ أيضاً ضرباً من الاستراتيجية السياسية والمعرفية الجديدة التي تعيد التفكير بما يعني

والقيمة الإنسانيين كما يتجليان في مستويات المجتمع ككل وفي فروعه المعرفية جميعًا. أمّا تهمة «المستورد» التي تلصق بهذا المفهوم كما أُلصقت بكثير من المفاهيم الأخرى فهي أقلّ شأنًا وأشدّ جهالةً من أن تستحقّ مناقشتها أو الردّ عليها.

## III- الكتابة النسوية

ثمة مقولة شائعة هي مقولة «كتابة النساء». وعلى الرغم من أنه كان هنالك على الدوام نساء كاتبات، إلا أن هذه المقولة لم تغد مقولة أدبية مميزة وحقل دراسة محترم، بل وسوقًا للنشر مربحة، إلا مع النسوية الحديثة، وخاصة مع ظهور النقد الأدبي النسوي. غير أن ذلك كله لم يخرج هذه المقولة من كونها محل خلاف شديد. فمن منظور عملي: هل تنتمي جميع النصوص المكتوبة من قبل نساء إلى هذه المقولة لمجرد أن كاتبها من جنس النساء؟ أم أن على «كتابة النساء» أن تكون معنية بـ «قضايا النساء»، أو حتى أن تكون «نسوية» كما تضمها هذه المقولة؟ ومن منظور جمالي: هل هناك ما هو مشترك في كتابة النساء من حيث الموضوعات (الثيمات) والأساليب ومختلف الصنعات والتقنيات الأخرى؟ وإذا ما كان الأمر كذلك، هل يمكن الكلام على «جماليات أنثوية» أو حتى «جماليات نسوية» مميزة؟ ومن منظور سياسي: ألا تؤدي معاملة الكتّاب النساء على نحو مستقبل ومنفصل عن الثقافة السائدة إلى خطر عزل كتابة النساء في معزل أو انعزالية «غيتو» من جنس واحد، الأمر الذي قد يدفع إلى تجاهلها وإضعاف أثرها؟ ومن منظور فلسفي، فإن السؤال الخطير هو: هل هناك صفحة جوهرية ثابتة ما - بيولوجية أو ثقافية - تحدد «كتابة النساء» وتميزها، بصرف النظر عن اختلافاتهن الاجتماعية والسياسية، الأمر الذي يجعل من مقولة «النساء» أو من مقولة «الأنوثة» جوهرًا متعاليًا على التاريخ والاجتماع، وهو ما يعاكس القول أن «الأنوثة» ليست إنتاجًا بيولوجيًا أو طبيعيًا وليست مسلمة أو بداهة، بل نتاج ثقافي وتاريخي؟

لقد افترض كثير من النسويين أن مجرد وصف تجارب المرأة النمطية هو فعل نسوي تحرري. واعتقدوا أن التجربة الأنثوية هي جوهر الكتابة النسوية والجماليات النسوية والسياسة النسوية. غير أن نسويين آخرين رأوا غير هذا الرأي، فمع أن مثل هذا الأمر صحيح من ناحية معينة، إذ إن النظام البطريركي يحاول دومًا إسكات المرأة وكبت تجاربها، مما جعل مجرد وضعها محط الأنظار استراتيجية هامة ضد السيادة الذكورية الأبوية (البطريركية)، إلا أنه ليس صحيحًا من ناحية أخرى، حيث يمكن إظهار تجارب المرأة بطرائق شتى منها ما يكرس دونيتها واضطهادها، ومنها ما يفعل عكس ذلك.

ذلك إن تجربة المرأة يمكن أن تخضع، حتى من قبل النساء أنفسهن، لتفسيرات سياسية متنازعة ولطرائق تناول أدبية متباينة ومتفاوتة. مما يجعل الإيمان بأن تجربة الأنوثة هي حافز لتحليل نسوي دليل سذاجة وجهل سياسي ونظري وإبداعي فالتجربة المشتركة لاتكفل بالضرورة قيام تصور نظري وحركي مشترك. والنسوية باعتبارها نظرية وحركة اجتماعية واعية لا يمكن أن تكون مجرد انعكاس أو نتاج لتجربة النساء، كما أن الكتابة النسوية التي تبقى عند مستوى التجربة هي في خطر من أن تغرق في / أو أن ترتد إلى نزعة جوهرانية تحيل الأنوثة إلى جوهر ثقافي إن لم يكن بيولوجيًا.

ولعلّ من الضروري، على هذا الأساس، أن نفرّق بين ضروب الكتابة (والفن) التي تنتجها النساء بما يحترم هذه الاعتراضات جميعًا، ويفرّق بين نسوية وأخرى وبين كتابة نسوية وأخرى وبين نقد نسوي وآخر. ومن أجل هذا التفريق فإننا ندعو بـ «الكتابة النسائية» أو «كتابة النساء» كل كتابة تكتبها امرأة سواء عنيت بقضية المرأة والأنوثة والنسوية أم لم تعن، بدءًا بـ «روايات عبير» المكتوبة من قبل نساء، مرورًا ببكائيات النساء وخواطرهن التي قد يعنُّ على بالهن تسميتها قصصًا وروايات، وصولاً إلى أروع الأعمال الإبداعية سواء على صعيد أشكالها أو مضامينها. وهذا يعني أن الكتابة الأنثوية التي تركز على التجارب النمطية للنساء وكذلك الكتابة النسوية يمكن أن تكون «كتابة نساء» (وهي كذلك في أغلب الأحيان لأن غالبية من يكتبون كتابات أنثوية أو نسوية هم من النساء) لكن العكس ليس صحيحًا بالضرورة أي أن كتابة النساء قد لا تكون أنثوية ولا نسوية. كما ندعو «كتابة أنثوية» كل كتابة ترتكز على وصف وتناول التجارب النموذجية للمرأة، أو كل كتابة همَّشها وقمعها وأسكتها النظام الاجتماعي - اللغوي السائد مما يتعلق بتجربة الأنوثة. ومعنى هذا أن الكتابة الأنثوية قد تكون نسوية وقد لا تكون. وذلك لأننا نميز «الكتابة النسوية» بأنها كل كتابة تتخذ موقفًا واضحًا ضد الذكورية الأبوية (البطريركية) والتمييز الجنسي، لا على مستوى الوعي والمضامين وحسب، وإنما على مستوى تثوير الأشكال والأدوات الفنية أيضًا، فهذه الأشكال والأدوات هي عُدَّة الأدب والفن في السبر والاستكشاف والارتقاء بالمضامين.

وانطلاقًا من هذا التصور، فإن الإبداع قد يتواجد في جميع ضروب الكتابة هذه وقد لا يتواجد، مع أنه ينبغي أن يصبح أكثر احتمالاً كلَّما اقتربت الكتابة من كونها نسوية.

ومن هذا فإن شيئًا من الاستغراب يعتري المرء إزاء رفض كثير من الكاتبات والناقدات العربيات «وصم» كتابتهن بأنها

كتابة نساء أو كتابة أنثوية أو نسوية. ومع أن هذا الرفض قد يعبِّر في بعض الحالات عن رفض للانغلاق على الذات وترك الموارد الكتابية على اختلافها للرجال، إلا أنه ينم في معظم الحالات عن جهل سياسي ونظري وإبداعي، كما يعبّر عن خوف وخنوع ورغبة بالتمسك بالتقاليد السائدة في الكتابة والبقاء تحت عباءتها. فإذا كان المقصود بـ «كتابة النساء» ما قصدناه بها من أنها كتابة تكتبها امرأة، فهؤلاء الكاتبات نساء فعلاً، أم ماذا؟ وإذا ما كان المقصود بـ «الكتابة الأنثوية» ما قصدناه بها من تناول تجربة الأنثى، فما الذي يضيرها؟ وإذا ما كان المقصود بـ «الكتابة النسوية» تثوير الكتابة شكلاً ومضموناً على طريق مواجهة البطريركية والتمييز الجنسي، فهذا شرف وطموح يصعب بلوغه، وينبغي أن يكون محل اعتزاز وافتخار لا محلّ نبذ ورفض ينطيان صعوبة الوصول إليه.

## VI- النقد النسوي، النظرية الأدبية النسوية

ظهرت «النظرية الأدبية النسوية»، باسمها هذا، من تداخل حركتين متزامنتين إنّما منفصلتين أولاهما حركة النساء التي عمّت معظم أرجاء العالم في ستينيات القرن العشرين، وثانيتهما هي الحركة المعروفة باسم «ما بعد البنيوية». ويمكن القول، بوجه عام، إنّ هذه النظرية الأدبية هي شكل نقدي من أشكال المعرفة يحلل الأشكال والممارسات الأدبية وخطابات النقد الأدبي والنظرية الأدبية من حيث الدور الذي تلعبه في تعزيز أو تفكيك التراتبيات القائمة على أساس الجنس والهوية الجنسية، وربما في علاقة كل ذلك بالطبقة والعرق والقومية. غير أن هذه النظرية لم تنتشر إلا في الثمانينيات من القرن العشرين، أما قبل ذلك، فكانت تدعى بالنقد الأدبي النسوي. ويمكن التفريق بين الاثنين بالقول إنّ النقد الأدبي النسوي هو ممارسة بحثية تعنى بالتحليل الدقيق والمحكم للنصوص الأدبية من وجهة نظر نسوية، في حين أنّ النظرية الأدبية النسوية تتجاوز ذلك إلى المكونات السياسية والفلسفية التي ينطوي عليها كل خطاب من حيث موقفه من قضية المرأة وتحررها، بما في ذلك مراجعتها لمفهوم الأدب ذاته.

ولقد مرّ النقد النسوي بمراحل متتالية ومتداخلة، ففي بداياته ركز هذا النقد على الكشف عن كراهية النساء في الممارسات الأدبية ورصد الصورة المتكررة للنساء في الأدب بوصفهن ملائكة أو مسوخ شيطانية، الأمر الذي انطوى على إساءة أدبية للنساء في أدب الذكور (التقليدي) والشعبي على حدّ سواء، فضلاً عما كان قائماً من استبعاد النساء من التاريخ الأدبي. ومن الكتب الأساسية في هذه المرحلة كتاب كيت ميليت «السياسات الجنسية» (١٩٧٠).

أما المرحلة الثانية فكان عنوانها الأساسي هو اكتشاف أن للنساء أدبهن الخاص المترابط تاريخياً وإنشائياً، بالإضافة إلى أهميته الفنية. ولقد أدى التركيز على كتابة النساء كميدان خاص للبحث إلى استعادة واسعة وإعادة قراءة للأدب الذي وضعته نساء من مختلف القوميات ومن مختلف الفترات التاريخية، بغية الكشف عن الاستمرارية والتماثل في كتابة النساء. وهكذا، ومنذ عام ١٩٧٩ توسعت هذه الدراسات حتى غدونا أمام سرد من التاريخ الأدبي النسائي الذي يصف المراحل التطورية لكتابة النساء خلال أكثر من ثلاثة قرون، من مرحلة التقليد مروراً بمرحلة الاحتجاج وصولاً إلى تحديد الذات. وقد حاول هذا السرد أن يحدد الروابط التي تربط أدب النساء على اختلاف المراحل التاريخية وعلى اختلاف الأوطان، سواء من خلال الصور المتكررة أو الأفكار أوالحبكات، مما قيل إنه ينشأ جميعاً عن التجربة الأنثوية الاجتماعية والنفسية والجمالية في الثقافات التي يحكمها الذكور.

ومن أهم الكتب في هذه الفترة كتاب «أدبهن الخاص» (١٩٧٧) لإيلين شوولتر، وكتاب «المجنونة في العلّية» (١٩٧٩) لساندرا جيلبر وسوزان جوبار. ففي كتابها «أدبهن الخاص»، حاولت إيلين شوولتر، ومن منطلق ليبرالي إنسانوي، أن تعيد بناء نوع من التراث أو التقليد في أدب النساء. وفي مقالتها «نحو شعرية أنثوية» (١٩٨١)، دافعت عن مصطلح الـ gynocritics، ومعناه دراسة كتابة النساء وإبداعهن من منظور التجربة والثقافة الأنثويتين واعتبار ذلك بمثابة الأساس للنقد النسوي.

غير أن الانتقادات سرعان ما ظهرت، وهذا ما شكّل المرحلة الثالثة من النقد والنظرية النسويتين. ويمكن القول بأن الانتقادات التي وُجّهت لإيلين شوولتر خاصةً قد جاءت من ثلاثة مصادر، أولها هو الناقدات النسويات الماركسيات، وثانيها هو الناقدات ما بعد البنيويات، وثالثها هو الناقدات الزنجيات. ولقد فرض هذا النقد إعادة تقويم كبرى للميراث النسوي للسبعينيات وللإنسانوية الليبرالية التي شكّلت أساساً له. ويمكن تلخيص هذا النقد بالقول بضرورة دراسة الروابط بين الهوية الجنسية وعلم الاجتماع والأدب بدلاً من التركيز الحصري على كتابة النساء والمخاطرة بخلق «غيتو» نسائي. ذلك أن إقامة النقد النسوي على كتابة النساء فيه مخاطرة بتعزيز قناعة مفادها أن للمرأة هوية جوهرية قائمة على تجربتها وتتعالى على اختلافات الثقافة والعرق والطبقة ...إلخ. ومن الناقدات المهمات في هذه المرحلة ثمة ميرا جيلان، ولوسي إيريغاري، وجوليا كريستيفا، وهيلين سيكسو، وتوريل موي، فضلاً عما برز منذ أواخر

الثمـانينيات من النقد النسوي مـا بعد الكولونيالي (غاياتاري سبيفاك خاصةً) الذي ينظر في علاقة الإمبريالية بقضية النســاء، والنقــد النســوي المثلي (إيف سيدغويك مثلاً).

ومن الواضح هنا أيضًا أن الذي ميّز بين الناقـدات النسـويات، بالإضـافـة إلى اخـتـلاف مناهجـهن ومنطلقـاتهن، هو الخلاف على «الأنوثة» وما إذا كانت جوهرًا ثقافيًا ثابتًا سواء كان سلبيًا أم إيجابيًا. فالناقدات الجديدات رأين أن على النقد النسوي ألا يكتفي بمجرد الاهتمام بالهوية الجنسية وتجربة الأنوثة في الأدب، ذلك أن مـهـمـة الناقـدات النسـويات وواضـعـات النظرية النسوية هي الكشف عن الآليـة التي تتم بها هيمنة الرجـال على النسـاء وعن الآلية التي تتشكل بها الإيديولوجيا البطريركيـة وعـلاقـتـهـا بمفـهـوم القـوة والسلطة. وبذا يكون النقـد النسـوي نوعًـا خاصًـا من الخطاب السياسي، هو تطبيق نقـدي ونظري يلتـزم بالصــراع ضـد البطريركية والتمييز الجنسي، وليس مجرد اهتـمـام بالأنوثة. وعلى هذا الأسـاس فإن مجرد كون الناقد أنثى لا يضمن استخدام المنهج النسوي، فاختيار الكثير من الناقدات أن يكتبن عن الكاتبات هو اختيـار سياسي حاسم ولا شك فيه، غير أنه ليس تعريفًا للنقـد النسـوي. فـوحـدة هذا الأخيـر لا تتحقق من خلال موضوعه، وإنما من خلال وجهة نظره السياسية.

والحق أن وجـهـة النظر السـابقـة هي وجهة نظر النسويات الماركسيات بصورة أساسية. أما الناقدات ما بعد البنيويات، وخاصة كريستيفا، فقد مضين بتفكيك مفـهـوم «الأنوثة» إلى الحد الذي يمكن أن يهدد بمحـو الذات، ويهدد تاليًا قـيـام أي تضـامن بين الذوات النسائيـة. وهكذا فـإن الأمر الأسـاسي في النسوية، و في الأدب والنقد النسويين، يمضي من رفض مفهوم الأنوثة بوصفه جوهرًا بيولوجيًا إلى تكريس مفـهوم الأنوثة بوصفه جوهرًا ثقافيًا إلى رفض هذا الجوهر وتفكيكه إلى الاختلاف على الحد الذي ينبغي أن يصل إليه هذا التفكيك، مما يؤثر في جميع الأحوال على سياسات الحركة النسوية واستراتيجياتها أشد التأثير.

## II - كتب

١ - هل غـيّرت النسوية العلم؟ تأليف لوندا شايبنغر، مطبوعات جامعة كمبرج، ١٩٩٩.

ظهـرت كتب كثيـرة تحاول استقصاء العلاقة بين النساء والعلم، ومعظمها يشير إلى أنَّ العلم قد تغيَّر منذ سبعينيات القرن العشرين على نحو شجَّع إسهام النساء في هذا المجـال، كـمـا أفسح المجـال لتحليل المعايير والافتراضات العلمية من وجهة نظر جنوسية. غير أنَّ كتاب لوندا شايبنغر

هذا، والذي يبــدأ منذ العنوان بنوع من التساؤل الذي لايقف في الحقيقـة عند حدود البلاغة، إنّما يذكّرنا بأنّ ماجرى من تغيّر ليس محتومًا وباقيًا بالضرورة، وأنّه قد وقع على نحو غير متكافئ وبدرجات ومقادير معينة، وأنّ ثمة حاجة لمزيد من العمل، خاصةً في مجال المعرفة العلمية، قبل أن تغدو المساواة والموضوعية ممكنتين.

وفي حين تنحو النصوص الأخرى في هذا الموضوع نحو تقديم الإحصاءات أو النوادر أو المنظومات التاريخية أو اللوحات السيَّرية عن (قلّة) من العالمات النساء العظيمـات أو النقـدات النظرية الحادّة لثقافة العلم السائدة، فإنّ شايبنغر تعمد إلى استخدام كلّ ما هو في متناولها كيما تطرح السؤال عن علاقة الجنوسة بالعلم أو السؤال عن الجنوسة في العلم. وهي تقيم لحمة التحليل الذي تقدّمه من خلال تتبّع زمني وتفحّص للفروع العلميـة المختلفة، وذلك على نحـو يوفّر إطارًا مقـارنًا حين تلاحظ، مثلاً، أنّ ميادين معنية مثل «علم الثديات»، قد تأثّرت بقوة وبصورة إيجابية بإسهام النساء فيها، في حين ظلّت ميادين أخرى مثل الرياضيات وسواها من العلوم التي تُدعى بـ «الصعبة» أو «الخشنة» معاقل للسيطرة الذكورية، بل إنّ القسم الثالث من هذا الكتاب ينهـال بمعـول التحليل على مجموعة واسعة من الفروع العلمية (كالطب وعلم الثديات وعلم الآثار وعلم الأصـول البـشرية والبيـولوجيـا والفـيـزياء والرياضيات) كيما يكشف عن تناقضات بين العلوم الناعـمة والعلوم الخشنة بين العلوم التطبيقية والعلوم الأساسية. من حيث تقـدمـهـا في اتّجـاه دمج النسـاء وإدراجهن كمساهمات وفي اتجاه إدراج الجنوسة كموضوع للبحث.

ولعلّنا نجد هنا قدرًا من التعميم وعدم التحـديد، إذْ كيف يمكن لنا أن نوفّق بين إسهامات النساء الوافرة في علم الثديات وحقيقة أنّ هذا الحقل يركّز على السلوك الاجتماعي الذي يُرصَد من خلال المراقبة الميدانية وبين واقـعـة أنّ النسـاء قلمـا يتواجدن في مخابر علم الأعصاب التي تستخدم الأدمغة الثديات كمنظومة نموذجيـة؟ وبمناسبـة الكلام على علم الأعصاب، فإنّ الكتاب يخلو من أيّة مناقشة نقدية لما إذا كانت الأدمغة الأنثوية والذكرية تبـدي تباينًا في التعـبيـر عن الفـروق الجنوسية في السلوك والقدرة المعرفية؟ خاصـةً أنّ مثل هذه المناقشة كفيلة بأن تضعنا في سيـاق علم الإدراك والمعرفة، وعلم النفس التطوري، وتاريخ العلم، ولعلها كان تساعد في إلقاء الضوء على السؤال الذي مـايزال محلّ خلاف عـمّا إذا كـان هنالك أسلوب أنثوي يفعل فعله في إنتاج المعرفة.

ونظرًا للمدى الذي يطوله هذا الكتاب، والمعرفة الواسعة التي تبديها مؤلفته ووضوح أسلوبها الكتابي وإشراقه، فإنّه يصل إلى أبعد بكثير مما تصل إليه كثير من الكتب الأخرى من حيث مساعدتها القارئ على رسم لوحة وافية لهذا الموضوع. غير أنّ هذه اللوحة رمادية اللون بالنسبة لكثير من الميادين وفي كثير من المؤسسات العلمية. بل إنّ من الراسخ بقوة في أخلاق النموذج الذكوري للاختصاص العلمي وفي ممارسته اليومية أن يقسم العمل إلى عالمين متضادين عالم ذكوري عام وفاعل وعالم أنثوي منزلي وداجن. ولذا فإنّ المسيرات التي تشقّها النساء في العلم غالبًا ماتكون واقعةً في شرك بين هذين العالمين، مما يفرض متطلّبات على وقتهن واهتمامهن تعوقهن عن الصمود والبروز في اختصاصهن أو في الحالات الأسوأ تخرجهن من ميدان العلم قاطبةً. غير أنّ الجنوسة ليست سوى عامل واحد يفعل فعله في مسيرة العلم والعلماء، فهناك العرق والطبقة مما لاتذكره شايبنغر إلا على نحو عابر ومما كان سيغني الكتاب، لو تمّ تناوله، ويجعله أشدّ شمولاً وإحاطة. ومع هذا، فإنّ من يدافعون عن التغيير في ميدان العلم مسلّحين برؤية شايبنغر، التي تعبّر عنها في الفصل الأخير، لابدّ أن يكونوا مستعدّين ومستعدّات خاصةً، لأن يحدثوا تغييرات عميقة وجوهرية سواء في العلم بحدّ ذاته أم في ثقافة العمل الاختصاصي.

٢- النساء والجنس في المجتمعات الإسلامية، تحرير بنيار إلكاراكان، استانبول، ٢٠٠٠، ٤٥٥ صفحة.

يتناول هذا الكتاب موضوعًا مايزال يُعْتَبَر نوعًا من المحرم «التابو» الذي يتعذّر بحثه على الرغم من تنامي الكتابات التي تعنى بالنسوية وقضايا الجندر (أو الجنوسة). ولقد برّرت محررة الكتاب تركيزها على هذا الموضوع بقولها في المقدمة: «إنّ الجنس جزء لايتجزأ من حياتنا وعلاقاتنا والجماعات الاجتماعية التي ننتمي إليها. وسواء كنّا نساءً ريفيات أم مدنيات أميات أم متعلمات، فإننا نواجه جميعًا انتهاكات لحقوقنا الإنسانية في هذا المجال، فالجنس لايزال يُستخدم كأداة أساسية في السيطرة البطريركية على النساء واضطهاد المجتمع ككل».

ومحرّرة الكتاب صريحة في قولها إنّ هذا الكتاب لايزعم أنّه الكلمة الفصل في هذا الموضوع، أو أنه قد غطّى أحوال النساء المسلمات. ومع هذا، فإن المدى الذي يطوله هذا الكتاب من حيث مادته هو بالغ الاتّساع. وهو أمر يظهر من تنوع خلفيات المساهمين فيه وتنوع أساليبهم. فموضوعات الكتاب تطول مدىً يتراوح من مفهوم الإسلام للجنسية الأنثوية ومسألة العذرية وجرائم الشرف والختان والاغتصاب إلى الحب والزواج وسواها من

الموضوعات التي يتمّ تناولها في سياق عدد من المجتمعات، مع أمثلة مستمدة بصورة أساسية من تركيا والبلاد العربية، مثل الأردن وفلسطين، وكذلك أيضاً من الباكستان والهند وإيران وماليزيا والجاليات المسلمة في المملكة المتحدة.

أما قائمة المؤلفين فتضم نساءً من جميع هذه البلدان ومن قطاعات مهنية وحياتية كثيرة: أكاديميات وناشطات نسويات وطبيبات وشاعرات وكاتبات وعالمات نفس وصحفيات ومحاميات، الأمر الذي يوفّر منظوراً متعدد الفروع في هذا المجال. أما فيما يتعلّق بالعالم العربي، فيشمل الكتاب على عدد من الكتابات المهمة التي سبق نشرها لكلٍّ من فاطمة المرنيسي ونوال السعداوي وليلى أحمد وإيثلين عقّاد وميرفت حاتم وأليفة رفعت وناهد طوبيا وعايدة سيف الدولة وسواهن.

ومواد الكتاب هي خليط من الدراسات التاريخية والتحليل الراهن. بعضها دراسات أكاديمية، وبعضها الآخر نتائج أبحاث ميدانية وبرامج تدريبية في مجال تمكين النساء أو حملات للدفاع عن حقوق النساء، في حين أنّ بعضها الآخر روايات شخصية وقصائد ورسوم. والنتيجة هي أنّ الكتاب، على الرغم مما يبدو عليه للوهلة الأولى من سماكة، هو كتاب جدير بالقراءة وممتع.

و«الثيمة» أو الموضوعة المتكررة في الكتاب هي أنّ الإسلام لاينطوي على نظرة واحدة موحّدة ومتصلبة تجاه القضايا المختلفة المتعلقة بالجوانب الجنسية لدى النساء؛ وأنّ الممارسات الضارّة والمسيئة مثل جرائم الشرف والختان ليست مستمدّة من تعاليم الدين الإسلامي.

ولعل بعضًا من أشدّ الأمثلة لفتًا للانتباه عن التنوّع في المجتمع الإسلامي هي تلك التي نجدها في وصف بثينة شعبان لزيارة إلى مجتمع الطوارق الذين يعيشون في الصحراء الجزائرية، حيث وجدت أنّ الرجال هناك، وليس النساء، هم الذين يتحجّبون، وأنّ المراهقين ذكورًا وإناثًا يُشجَّعون على معرفة بعضهم بعضًا قبل الزواج، وأن اختيار الشريك في الزواج هو اختيار حر، وأن من الممكن للنساء أن يطلبن الطلاق مثل الرجال، دون أن توصم المطلّقات بوصمة اجتماعية مهينة، شأنهن في ذلك شأن الأطفال الناجمين عن علاقة غير شرعية أو خارج إطار الزواج. بل إنّ ضرب الزوجة هو أمر لايكاد يُسْمَع به، كما أنّ من غير المقبول مطلقًا أن يأمر الزوج الزوجة بأن تُعِدّ له الطعام.

٣- رحلة حدودية: من القاهرة إلى أميركا - رحلة امرأة، ليلى أحمد، نيويورك بنغوين بوكس، ١٩٩٩، ٣٠٧ صفحات مع مقابلة مع المؤلّفة.

سبق أن صدر لليلى أحمد بالإنجليزية

كتاب «المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة» هو كتاب يُعَدُّ من أهم الكتب المؤلَّفة بالإنجليزية في موضوع المرأة وقضايا الجنوسة في الثقافة الإسلامية من منظور تاريخي. و لعل أهميته تتمثّل في كونه مكتوبًا بقلم امرأة مصرية معاصرة مقيمة منذ سنوات في الولايات المتحدة الأميركية، ويعتبر مرجعًا أساسيًّا للباحثات والباحثين الغربيين المهتمين بقضايا المرأة والجنوسة من جهة وبالتاريخ الإسلامي وتاريخ منطقة الشرق الأوسط من جهة أخرى. وقد تُرْجِمَ هذا الكتاب إلى العربية وصدر عن «المشروع القومي للترجمة» برقم (١١٧)، ١٩٩٩، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ترجمة منى ابراهيم وهالة كمال.

أمّا كتاب ليلى أحمد هذا فهو عبارة عن ضرب من المذكرات التي تمثّل مدخلاً إلى القضايا التي تكتنف تشكّل الهوية النسائية في العالم العربي. وتتألف هذه المذكرات من قسمين: ويقوم القسم الأول على وصف مصر والتحولات التي طرأت عليها في القرن العشرين من خلال عين الطفلة التي عاشتها ليلى أحمد، ليأتي بعد ذلك القسم الثاني الذي يصف امرأةً باحثةً مصرية مستنيرة رحلت إلى «الغرب».

تتذكر ليلى أحمد في القسم الأول من الكتاب طفولتها وبناء هوية امرأة مصرية أيام كانت تعيش في القاهرة. وكما تقول في المقابلة المنشورة في آخر مذكراتها هذه، فإنها لم تَرْمِ إلى «كتابة نوع من إعادة البناء الموضوعية للوقائع» بل إلى التأمل في «أثر تلك الوقائع على وعيها وعلى اشتغال ذاكرتها، تلك الذاكرة التي هي ما يؤلّف القصة التي تحكيها». وهكذا، فإنها في الوقت الذي تحكي فيه عن علاقتها بوالدها، إنّما تحكي أيضًا قصة كفاح مصر لتحقيق الاستقلال عن بريطانيا وما تلا ذلك من جهود التحديث.

كان والد ليلى أحمد مهندسًا، حظي باحترام واسع وكبير لعلمه وتفكيره النقدي الأمر الذي جعله «يستبطن القناعات الاستعمارية عن تفوق الحضارة الأوروبية». أمّا والدتها، من جهة أخرى، فكانت تمثّل ثقافة مصر المستعمَرة، وهو الأمر التي غدت ليلى أحمد أكثر إدراكًا له حين ذهبت إلى دراستها الجامعية في انجلترا. هكذا دفعتها تربيتها لدى مثل هذين الوالدين لأن تستنتج: «إننا نجسّد على الدوام في ضروب وعينا المتعددة المتغيّرة ذلك المتلاقي بين التقاليد والثقافات والتواريخ التي اجتمعت معًا في هذا الزمان وهذا المكان، وراحت تتحرك فينا وتجري كما تجري الأنهار».

ولعلّ هذه المقاربة الهجينة لدى ليلى أحمد أن تكون ناجمة أيضًا عن عيشها

عند عدد من التقاطعات طوال حياتها: فوالدها مصري الأصل في حين أنّ والدتها من أصل تركي، وتنتمي إلى طبقة عليا. وهم يتكلمون الفرنسية والإنجليزية والتركية فضلاً عن العربية. وفي حين كانت ليلى أحمد تتلقّى «معنى الحياة» من كتب عدد من الكتّاب الغربيين، فإنها كانت تصغي أيضًا لقصص جدّتها السحرية، وتدلف إلى «تراث الإسلام الشفوي» من خلال عمّاتها.

ولاتكتفي ليلى أحمد في مذكراتها هذه بتناول تبعية مصر والعرب إزاء الغرب، بل تستكشف أيضًا فكرة الهوية الوطنية المصرية والهوية القومية العربية، ولذا تتناول حرب ١٩٤٨ وإقامة دولة إسرائيل والناصرية وتأميم قناة السويس... إلخ موضحةً كيف بنيت مقولة «العربي» في مصر بالارتباط مع سياسة تلك الأيام. علمًا أنّ كلامها على مثل هذه الأمور، لايأخذ شكل المحاضرة العلمية، إذ تتحدث عنها كما عاشتها في طفولتها.

أمّا في انجلترا، التي ذهبت إليها ليلى أحمد بقصد التعلّم، فتدرك أنّها تعيش عبر مفهومين مختلفين للعربيّ، أولهما ما بناه الغرب والثاني ما تصوره العرب أنفسهم. وهي تتمرد على «ابتداعات شعب آخر، وإلصاقاته وبناءاته الزائفة لما هي عليه ولهويتها، وكيف تفكّر، وتؤمن، أو كيف ينبغي لها أن تؤمن وتحسّ». غير أنها أدركت أيضًا من خلال لقائها بزملاءعرب في انجلترا ومن خلال زيارتها إلى أبو ظبي في دولة الإمارات العربية مايتميّز به المصري ضمن الإطار العربي.

وإذْ تتأمّل ليلى أحمد في هويتها الإسلامية فإنها تجد أنّ ثمة انخلاعًا «جغرافيًّا» في تكوينها الفكري مرتبطٌ بهذه الهوية. فقد غدت، كما تقول: «امرأةً سوداء عندما ذهبت إلى انجلترا... وامرأة ملوّنة عندما ذهبت إلى أميركا».

ولقد وقعت ليلى أحمد على التحليل النسوي في السبعينيات حين راحت تقرأ لكاتبات أميركيات نسويات مثل كيت ميليت وإيلين شوولتر وباتريشيا سباكس وأدريان وايش ومـاري دالي. وحين جـاءت إلى الولايات المتحدة بقصد الانتفاع من المقاربة النسوية في بحثها، واجهت تلك «النزعة البيضاء» لدى النسوية الأميركية. وهي تنظر إلى تلك الأيام على أنّها كانت مَسُودة بافتراض مفاده أنه «في حين يمكن لهن- أي للنساء البيضاوات والنساء المسيحيات والنساء اليهوديات- أن يعدن التفكير في تراثهن ودينهن وتقاليدهن، فإنّ علينا نحن [الباحثات المسلمات] أن نتخلى عن تراثنا وديننا وتقاليدنا، لأنّها معادية للمرأة وبطريركية جوهريًا ومن الداخل بخلاف ماالديهن». وعندها شعرت بضرورة تفكيك

هذه الضروب من التحيّز «الأبيض» حيال النساء المسلمات وبضرورة التحالف مع النقد النسوي الأسود الناشيء الذي انطلق في السبعينيات.

هذا الخيار البحثي مهّد الطريق لمقالاتها الكثيرة وكتابها الشهير الذي شقّ دربًا جديدًا «المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة». ولبّ القضية التي تطرحها ليلى أحمد هي ضرورة التمييز بين التقليد الإسلامي الشفوي والإسلام كما ترسمه النصوص. فالإسلام الشفوي يشير إلى ممارسات النساء اليومية وممارسات «الشعب العادي». وهو يشكّل الروح الإسلامية الأخلاقية التي هي روح «لطيفة وكريمة ومسالمة وجماعية وصوفية بعض الشيء» في حين أنّ الإسلام النصّي، من جهة أخرى، يقوم على «النصوص الكلاسيكية التي لايمكن لغير الرجال دراستها وفهمها وفكّ مغاليقها في تراثها الأدبي الإسلامي الكلاسيكي». وهذا ماتدعوه ليلى أحمد «إسلام الرجال». تقول:

«لأنّ النصوص الإسلامية الأساسية كُتبت في مراحل كل الرجال يعتقدون فيها اعتقادًا يقينيًا تامًا أنّ الله قد خلقهم متفوقين على النساء، وأرادهم أن يسيطروا عليهن كلّ السيطرة.. فإن الإسلام النصّي هو إسلام قمعي إلى حدّ بعيد». وبخلاف التقليد الشفوي لدى «النساء والشعب البسيط غير المتعلّم»، فإنّ «إسلام الرجال.. هو إسلام دعمه وعزّزه الشيوخ والحكام والملالي والجيوش وحاز قوة مطلقة، ولم يتردد في استئصال كل رأي مخالف وكلّ معارضة بالقسوة ذاتها التي تبديها الأصولية اليوم».

تحاول ليلى أحمد أن تتوصل للغرب هاتين الطبعتين من الإسلام. وهي لاتحاول الدفاع عن أية طبعة منهما بوصفها كلاًّ بل تسائل ضروب الظلم في كليهما بغية التوصّل إلى إسلام أقلّ عداءً للمرأة.

وبصورة عامة، فإن كتاب ليلى أحمد هذا يقدّم وصفًا نفيسًا للتغيرات التي اعترت عمارة الشرق الأوسط الاجتماعية - السياسية فضلاً عن التغيرات التي لامست تأويلات هذه المنطقة في المحافل الأكاديمية الغربية، خاصة فيما يتعلّق بالنساء والإسلام.

## مجـــلات

### ١- المجلات النسوية الصادرة عن دار النشر تايلور وفرانسيس:

تُصْدِر دار النشر الشهيرة تايلور وفرانسيس، بفروعها المتعددة (١٨) مجلة معنية بقضايا النسوية والجنوسة. وهذه المجلات التي سنتناول اثنتين منهما بالتفصيل، هي التالية:

١- النساء: مراجعات ثقافية.

٢- دراسات النساء.

٣- الجنس والتطور والجنوسة.

٤- مراجعات في التواصل.

٥- علم النفس والتطور والجنوسة.

٦- نورا: المجلة الأوروبية الشمالية لدراسات النساء.

٧- مجلة دراسات الجنوسة.

٨- مجلة السياسة النسوية الدولية.

٩- مجلة العناية الصحية الخاصة بالنساء على المستوى الدولي.

١٠- الجنوسة والمكان والثقافة: المجلة الجغرافية النسوية.

١١- الجنوسة والتربية.

١٢- الجنوسة والتنمية.

١٣- الدراسات الإعلامية النسوية.

١٤- الاقتصاد النسوي.

١٥- الثقافة والنظرية والنقد.

١٦- دراسات نقدية في التواصل الإعلامي.

١٧- التواصل والدراسات النقدية/ الثقافية.

١٨- الدراسات النسوية الأسترالية.

وسوف نتوقف بشيء من التفصيل عند العدد الأخير من مجلتين من هاته المجلات، أولاهما هي «الجنوسة والمكان والثقافة: المجلة الجغرافية النسوية»، وثانيتهما هي «مجلة السياسة النسوية الدولية».

**أ- الجنوسة والمكان والثقافة: المجلة الجغرافية النسوية.**

Gender, place and culture: Ajournal of Feminist Geography

تهدف هذه المجلة لأن تكون منبراً للجدال في مجال الجغرافيا البشرية وغيرها من الفروع المعنية بالبحث النظري الذي يتناول قضايا الجنوسة، حيث تسعى إلى التركيز على أهمية مثل تلك الأبحاث الجغرافية بالنسبة لدراسات النساء. وهذا مايظهر من اهتماماتها المتعددة مثل اهتمامها بالتنوعات الجغرافية وأثرها على الجنوسة وعلاقاتها وبناها واهتمامها بالتداخل بين الجنوسة والعرق والاثنية، والقومية، والطبقة وسواها من التقسيمات الاجتماعية، كل ذلك في إطار العلاقة مع المكان والطبيعة.

وقد اشتمل العدد(٣) من المجلد العاشر (أيلول ٢٠٠٣) من هذه المجلة على عدد من الموضوعات المهمّة، منها:

-«المراهقات الغربيات البيضاوات والفضاء المديني: ضدّ التمثيلات التي تقدّمها هوليوود»، أليسون ل.بين.

يستكشف هذا المقال التمثيلات السينمائية التخييلية لعالم المراهقات

البيضاوات في الولايات المتحدة. ويرى أن هوليوود قد روّجت صورة مبسّطة ومسطّحة للمراهقة تعزّز الفكرة التي مفادها أنّ البنات لايسهمن إلا بصورة هامشية في الحياة اليومية الجارية في الفضاءات المدينية الخارجية. ويحلّل هذا المقال تسعة أفلام هوليوودية موجّهة للمراهقين، منتجة بين ١٩٨٠ و٢٠٠٠، كاشفًا عن محدودية المكان أو الفضاء الذي تتيحه هوليوود للمراهقات البيضاوات من الطبقة الوسطى الأميركية ومقترحًا بدائل لفهم الكيفية التي تستخدم بها المراهقات الفضاء المديني ويعشن فيه.

- «تبرير الإقصاء: سياسات المجال العام والجدال المتعلّق بحمامات ماك إيفرز المخصّصة للنساء في مدينة سيدني»، كورت إيفيسون:

حمامات ماك إيفرز هي مسبح على شاطئ سيدني تستقبل النساء والأطفال وحدهم. وفي عام ١٩٩٢، اشتكى أحد المقيمين في الجوار لدى لجنة مكافحة التمييز من أنّ هذا المسبح «يمارس التمييز بحسب الجنس». وخلال السنوات الثلاث التالية شُنّت حملة قام بها تحالف من الناشطات النساء وبعض المؤسسات للإبقاء على خصوصية هذا المسبح وإقصاء الرجال عنه، وكانت حملة ناجحة.

وهذا المقال ينظر في بعض مكونات هذا الجدال وأثرها على الجدالات المعاصرة المتعلّقة بمعنى الفضاء العام المدينيّ. واستنادًا إلى ضروب إعادة التنظير الحديثة التي راحت تتناول هذا الفضاء الأخير والمجال السياسي العام، فإنّ المقال يشير إلى أنّ تناول مشكلة الإقصاء في التحليل النقدي ليس ضروريًا أن يأخذ شكل الإقصاء بحدّ ذاته، بل ينبغي عليه أن يستقصي ضروب الإقصاء آخذًا بعين الاعتبار تلك السياقات التي يتمّ فيها تبرير الإقصاءات سياسيًا، الأمر الذي يمكّن التنظير الثقافي من التمييز بين أنواع مختلفة من الإقصاء. وباختصار، فإنّ هذا المقال هو نوع من التأمّل في الشروط التي يمكن التوفيق فيها بين أشكال معينة من الإقصاء و«حقوق المدينة» الديمقراطية.

- «بناء الجنوسة، بناء المدينة: مراجعة للجغرافيا المدينية النسوية الأنجلو-أميركية»، ليز بوندي وداماريس روز:

تستكشف هذه المقالة مساطرًا من تغيرات على صورة الجغرافيا المدينية النسوية الأنجلو أميركية من خلال مناقشة للمواد التي نُشرت في مجلة «الجنوسة والمكان والثقافة» وفي سواها خلال العقد الماضي. حيث توضح هذه المناقشة في إطار تطور الدراسات المدينية النسوية منذ سبعينيات القرن العشرين، وتكشف عن التزام هذه الدراسات المتواصل بالعمل على خرق التقسيمات التحليلية التقليدية التي

تعتّم على الأوجه الأساسية الحاسمة في التشكيل المتبادل بين الجنوسة والمدينة. وإذ تركز على موضوعين- هما تجارب الفضاء المديني ذات الأثر، وإقامة الفضاءات المدينية العامة- فإنّ هذه المقالة تتفحّص كيف تمّ التعبير عن الالتزام سابق الذكر في الإسهامات البحثية الحديثة المعنية بالجغرافيا المدينية النسوية، سواء لدى الأبحاث التي ترى أنّ المدن تقيّد النساء وتجحف بحقهنّ أم لدى الأبحاث التي ترى، بعكس ذلك، أن المدينة تدفع نحو المزيد من تحرر المرأة وانعتاقها.

- «الجغرافيات السياسية النسوية: هل وصلنا إلى هنالك حقّاً؟» مايكل براون ولين ستايلي:

تتناول هذه المقالة أهمية البحث النسوي المتزايدة في مجال الجغرافيا السياسية، وترى أنّ عالمات الجغرافيا النسويات قد قدّمن أشكالاً متعددة من المنظورات السياسية ولم يكتفين بمنظور نسوي محض في هذا المجال. وتضرب المقالة أمثلة على ذلك من الأبحاث التي سبق أن نشرت في هذه المجلة ذاتها.

- «رحلات مع الجغرافيا التاريخية النسوية». منى دموش وكارين م.مورين: تتناول هذه المقالة الإمكانية الخصيبة التي ينطوي عليها الجمع بين المقاربة النسوية والمقاربة التاريخية في فهم كلٍّ من المكان والفضاء. وتبيّن الطرائق التي عبّرت من خلالها الجغرافيا النسوية في معظم أمثلتها عن تاريخيتها والطرائق التي عبّرت من خلالها معظم الجغرافيا التاريخية عن نسويتها. ومن ثمّ تتحول المقالة إلى تناول عدم التكافؤ في هذه الرحلات البحثية لتختم بعد ذلك مشيرةً إلى التحديات المستقبلية التي تواجه البحث في مجال الجغرافيا التاريخية النسوية.

- «قليل القليل وكثير الكثير: الجغرافيات الثقافية النسوية»، جين م.جاكوبس وكاترين ناش:

تعرض هذه المقالة لبعض الانتقادات التي طالت الجغرافيا الثقافية مؤخّراً، وتتأمّل في المكتونات التي تنطوي عليها هذه الانتقادات فيما يتعلّق بتطوير الجغرافيا الثقافية النسوية والحفاظ على حيويتها. وتشير هذه المقالة إلى أنّ حقل الجغرافيا النسوية هو عرضة لضرورات فكرية وسياسية لابدّ منها، حيث تتفحّص مابرز من أبحاث في هذا المجال تناولت كلاً من السيطرة الجنوسية وفكرة الجنوسة بوصفها شكلاً من أشكال التنظيم والأوامرية وطبيعة الأداء والانجاز التي تتأثّر بالجنس.

- «البحث الجنوسي في الجغرافيا الريفية»، جوليتل وروث بانيلي:

تتفحص هذه المقالة تطور البحث في مسألة الجنوسة ضمن نطاق الدراسات الريفية الواسع. وهي تفعل ذلك من خلال موضوعات أربعة هي: الجماعة والعمل والبيئة والجنس. ويعودتها إلى الأعمال المنشورة في هذا المجال في عدد من البلدان الغربية، فإنّ هذه المقالة تبيّن كيف أنّ التسامح القديم إزاء البحث النسوي في مجال الجنوسة قد أفسح المجال اليوم أمام بحث أشدّ تنوعًا وفعالية وغنى في الدراسات الريفية. وتوضح المقالة أنّ هنالك أطوارًا أساسية في تطور دراسات الجنوسة الريفية، حيث انتقل البحث من النظر إلى الريف بوصفه «وعاء» لخلق الأدوار المُجنّسة وتحقيقها وتنازعها إلى النظر إليه كجزء متمّم من البناء الفعلي للهويات الجنوسية والطرائق التي تتحقق بها وتتفاوض فيما بينها. وإضافة إلى إلقاء المقالة الضوء على ميادين البحث المنجزة، فإنها تقترح بعض الوجهات التي يمكن أن تتطور فيها دراسات الجنوسة الريفية.

### ب- مجلة السياسة النسوية الدولية

### International Feminist Journal of politics

تشكلّ هذه المجلة نوعًا من حلقة الوصل بين أبحاث العلاقات الدولية والأبحاث السياسية ودراسات المرأة وقضايا الجنوسة. وهكذا فإنّ هذه المجلة تنظر إلى قضايا المرأة والجنس من منظور كلٍّ من العلاقات الدولية والنظرية السياسية ودراسات العولمة والاقتصاد السياسي العالمي والسياسات المقارنة وأبحاث السلام ودراسات التنمية والقانون الدولي والجغرافيا السياسية والدراسات الثقافية.

اشتمل العدد (٢) من المجلد (٥) آب ٢٠٠٣ من هذه المجلة على عدد من المواد، أهمّها:

- «الجنوسة والمجتمع المدني في أوروبا الوسطى والشرقية»، باربرا إينهورن وشارلوت سيفير:

ترى هذه المقالة أنّ ما انتظره كثير من المراقبين الغربيين بعد سقوط اشتراكية الدولة في أوروبا الوسطى والشرقية هو تبرير النموذج الليبرالي الديمقراطي/ الرأسمالي في تلك البيئات الاجتماعية والسياسية التي نشأت على أثر ذلك السقوط. هكذا ترى المقالة أنّ مفهوم «المجتمع المدني»، الذي أضفت عليه النظرية السياسية الأوروبية طابعًا مثاليًا، كان مفهومًا أساسيًا في خطاب التحول الذي طرأ على تلك البلدان. وبذا توقّع المراقبون أن تعلو أصوات البشر الذين كانوا حتى ذلك الحين مهمّشين ومقموعين، خاصة النساء اللواتي انتظر المراقبون أن يبرز حراكهن بروزًا خاصًا نظرًا لقسوة الانتقال الاقتصادي والاجتماعي عليهن

بصورة خاصة. وإضافة إلى نظر هذا المقال في البناء الإيديولوجي لمفهوم «المجتمع المدني»، ذلك البناء الذي يمثّل السياق بالنسبة لكلٍّ من اللغة السياسية والهوايات التي يتّخذها النشاط السياسي، فإنه يستكشف أيضًا كلاً من الشروط المادية والإيديولوجية التي تركت أثرها على قدرة الحراك لدى النساء وعلى تمكّنهن أو عدمه من تشكيل هويات سياسية و/أو نسوية خلال عملية التحول. ويدرس المقال حالة بلدين، هما بولونيا ويوغسلافيا، لكي يقدّم مثالين واقعيين على الطرائق التي شكّلت بها النساء جماعات سياسية وضروب الأسئلة السياسية التي رحن يطرحنها. وعلاوة على هذا، فإنّ مثالي بولونيا ويوغوسلافيا يوضحان الأثر الذي تركه التحول من الاشتراكية إلى اقتصاد السوق، ذلك التحول الذي راح يواجه كلاً من القيود الإيديولوجية والقومية على التوالي. وبوضع مفهومي «المجتمع المدني» و«النضال السياسي» في سياقهما التاريخي والثقافي على هذا النحو، فإنّ المقال يلقي الضوء على أسباب «غياب» حركة النساء في هذه المناطق حتى الآن.

- «اختلاف الأمور في الصين عن طريق المنظمات النسائية والمجتمع المدني»، جودي هويل: يتناول هذا المقال بالبحث موضوع المنظمات النسائية وما طرأ عليها من تغيّر وتحول في مرحلة الإصلاح في الصين. وهو يحدد العوامل الداخلية والخارجية التي أطلقت شرارة التغيرات في «اتحاد نساء عموم الصين»، المنظمة النسائية الرسمية الكبيرة، وكذلك نشوء منظمات نسائية جديدة أكثر استقلالاً. كما يمعن المقال النظر في تأثير هذه المنظمات جميعًا، الرسمية منها وغير الرسمية، على سياسة الحكومة. ويجد أنّ اتحاد نساء عموم الصين يحتلّ وضعًا جيدًا، بوصفه منظمة حزبية، من حيث تأثيره على الحكومة وسياساتها في حين أنّ قدرة المنظمات النسائية الجديدة على إحداث تغييرات سياسية هي أكثر محدودية. أما الاستنتاجات العامة التي يصل إليها المقال، بشأن تغيّر طبيعة المجتمع المدني في الصين، فتتمثّل في أنّ الأهمية الرمزية للمنظمات النسائية هناك تبقى كبيرة على الرغم من أنّ باعثها التنظيمي الأساسي ليس إحداث التغيير السياسي. فهي، باحتلالها جزءًا من الفضاء التنظيمي اللاحكومي وتشكيلها عنصرًا من المجال العام النقدي، إنّما تحوز فاعلية سياسية ضمنية، وتكون بذلك صانعة للتاريخ لا مجرد نتاج من نتاجاته.

وإلى هذين المقالين فقد نشرت المجلة عددًا من المقالات الأخرى التي نكتفي بالإشارة إلى عناوين بعضها:

- «الجنوسة والمجتمع المدني في الشرق الأوسط».

- «النساء وحركة التحولات في المشهد السياسي الأفريقي».

- «النسوية (النسويات) في تشيلي وتناقضات الانتقاد غير المكتمل في تسعينيات القرن العشرين».

**٢- مجلة هيباتيا Hypatia:**

تصدر هذه المجلة عن مطبوعات جامعة إنديانا، وتقوم على الربط بين الفلسفة ودراسات النساء، فضلاً عن صدارتها في تبنّي أعمال الفلاسفة النساء. وهي مصدر لا غنى عنه بالنسبة لكل مهتم بالبحث المتنامي في مجال الفلسفة النسوية حيث توفر أفضل مصدر لآخر الأبحاث المنشورة في هذا المجال.

تعرض هنا لعناوين الموضوعات التي اشتملت عليها الأعداد الثلاثة الأخيرة من هذه المجلة.

ففي العدد (١) من المجلد (١٨) شتاء ٢٠٠٣، كان المحور هو «الفلسفة النسوية ومشكلة الشرّ» وجاءت موضوعاته كما يلي:

- «تقديم»، روبن ماي سكوت.

- «الجنس الذي لا يرتوي لدى الشيطان: جينالوجيا الشرّ المجسَّد»، مارغريت دينيك.

- «لوسي إريغاري ومقولتها «أن نكون اثنين»: مشكلة الشرّ ومرونة التجسيد»، أدا. س. جارسما.

- «الإبادة والموت الاجتماعي»، كلوديا كارد.

- «ثقوب النسيان: عن عادية الشرّ الجذري»، بيغ برمنغهام.

- «الشرّ العادي والمعرفة التي لا نفع فيها: حنة أرندت وشارلوت ديلبو»، جنيفر. ل.غيديز.

- «٢٢ شباط ٢٠٠١: نحو سياسات خاصة بالجسد الهشّ»، ديبرا برغوفن.

- «النساء والشرّ بين طالبان والولايات المتحدة»، ماري آن فرانكس.

- «أسئلة بصدد الحرب على الإرهاب»، كلوديا كارد.

- «في مواجهة إنسانيتنا»، دورسيلا كورنل.

- «في الردّ على شـرّ الإرهاب»، أليسون. م.جاغر.

- «داخل الإرهاب وخارجه: دوار العلمنة»، ماريا بيالارا.

- «الخرية الباقية: حقوق الأطفال المعولمة»، كونستانتين. ل.هوي وجولين. س.مورفي.

- «الرعب الأخلاقي الناجم عن هجمات أيلول»، سارا روديك.

- «الردود النسوية على النظام الأمني الحالي»، إيريس ماريون يونغ.

- «ندوة عن هجمات ١١ أيلول ٢٠٠١: الإرهاب من منظورات نسوية».

أما العدد (٢) من المجلد (١٨ ربيع ٢٠٠٣ من هيباتيا فقد اشتمل على محور بعنوان «النساء الأصليات في الأميركيتين»، ومن أبرز مواده:

- «تقديم: النساء الأصليات في الأميركيتين»، آن ووترز.

- «الجنوسة والعرق وتنظيم هوية السكان الأصليين في كندا والولايات المتحدة، البونيتا لورنس.

- «إعادة النظر في الهوية والنسوية: إسهامات نساء المابوتشي والماتشي في جنوب تشيلي»، آنا ماريلا باسيغالوبو.

- « الاستعمار البطريركي والأصلانية» م.أ. جيمس غوريرو.

- «ليس تراثًا هنديًا: الاستعمار الجنسي للشعوب المحلية»، أندي سميث.

- «وجه الإبادة المألوف: استبطان الاضطهاد بين الهنود الأميركيين»، ليزا بوبارت.

- «نضال النساء الهنديات الأميركيات في الستينيات والسبعينيات»، دونا هايتا ورلانغستون.

كما اشتمل هذا العدد على الجزء الثاني من ملف «الفلسفة النسوية ومشكلة الشرّ»، حيث جاءت المواد في هذا الجزء كما يلي:

- «تقديم»، روبن ماي سكوت.

- «القسوة والرعب وإرادة الخلاص»، لين. س.أرنولت.

- «مراجعة لكتاب بل هوكس (أين نقف: قضايا طبقية)»، كيم.ك. هال.

- «مراجعة لكتاب جوانا برينر (النساء والسياسات الطبقية)»، لاديل ماك هورتر.

- «مراجعة لكتاب (موضوع العنف: تجارب حنة أرندت في فهم العنف) لبات آمي بارون، مارغريت.أ. ماك لارين.

- «مراجعة لكتاب (إعادة النظر في الشرّ: منظورات معاصرة) لماريا بيالارا»، إدواردو منديتا.

- «مراجعة لكتاب (النموذج الشنيع: نظرية في الشرّ» لكلوديا كارد»، هيلدا ليندمان نيلسون.

- «مراجعة لكتاب (العراة والأحياء: الشرّ وإغراء الرعب) لسينثيا. أ.فريلاند»، هيلاري رادنر.

- «مراجعة لكتاب (الشرّ في الفكر الحديث: تاريخ فلسفة بديل) لسوزان نيمان»، روبن ماي سكوت.

- «مراجعة لكتاب (أوجه الشرّ الكثيرة: منظورات تاريخية) لإميلي أوكسنبرغ»، إليزابيت ف. سبيلمان.

- «مراجعة لكتاب (الإنسانية: تاريخ أخلاقي للقرن العشرين) لجوناثان غلوفر»، مارغريت شيلدريك.

- «الشرّ والوثيقة: الأخلاق (بعد) ما بعد الحداثة»، إيوا زياريك.

أمّا العدد (٣) من المجلد (١٨) صيف ٢٠٠٣ فقد حمل محوره عنوان «مصاصو دماء وضروب من القلق وأحلام: العرق والجنس في الولايات المتحدة المعاصرة». ومن أبرز مواده:

- «وجوه البنات تحمرّ أحياناً: الجنوسة وفاعلية الأخلاق ومشكلة الخجل»، جنيفر. سي. مانيون.

- «قراءة المرأة: إزاحة أسس الأنوثة»، وندي. أ بيرنز أردولينو.

- «جنس الطبيعة: إعادة تأويل ميتافيزيقا لوسي إيريغاري وفكرها السياسي»، أليسون ستون.

- «النسوية، ما بعد الحداثة والبحث النفساني»، ليزا كوزغروف.

- «النساء العاملات، الرجال المستلقون على الأرائك: الذكورة والولادة في الولايات المتحدة المعاصرة»، كارين. م.ماردورسيان.

- «مراجعة لكتاب (أن تظلّ محليًا: الهنود في المخيلة الثقافية الأميركية) لشاري م. هوندورف»، كاتي غري براون.

- «مراجعة لكتاب (قضية أنتيغون: القرابة بين الحياة والموت) لجوديث بتلر»، ماريا سيميتيل.

- «مراجعة لكتاب (جروح الروح: النساء السوداوات والعنف والمقاومة) لتريسي. سي. ويست»، ميشيل دومون.

- «مراجعة لكتاب (الحلم الأميركي بالأبيض والأسود) لجين فلاكس»، ليربي فرانسيس.

- «مراجعة لكتاب (كلام الجسد: تأملات فلسفية في الجنس والجنوسة) لجاكلين ن. نيتا»، كريستا أكامبورا.

- «عن إمكانية قيام نسوية قومية»، رانجو سيدو هرّ.

- «مراجعة لكتاب (النساء والسيرة الذاتية) تحرير مارتن واتسون ورولي وأليسون ب. كيميتش»، سوزان بابيت.

٣- حدود: مجلة دراسات النساء
Frontiers: Ajournal of Women Studies

تصدر هذه المجلة عن منشورات جامعة نبراسكا. وهي واحدة من أقدم المجلات النسوية وأكثرها احتراماً في الولايات

المتحدة. وقد حافظت هذه المجلة على التزامها الذي اختطته لنفسها منذ البداية، حيث تنشر الأبحاث والمقالات والفنون من منظورات تنطوي على تعددية الثقافات وتعددية الفروع المعرفية وتداخلها. وهذا ما جعلها مصدراً من المصادر المهمة في تناول تاريخ النساء والنظرية الثقافية والأدب والفن والنقد والمقاربات التربوية والتعليمية.

ومن أبرز المواد التي نشرت في العدد الأخير من هذه المجلة، وهو العدد (١) من المجلد (٢٤) ٢٠٠٣:

- «سياسات عامة وشعائر منزلية: فنّ النساء المعاصر في تركيا ١٩٨٠-٢٠٠٠»، سوزان نويزيلات.

- «تغيير سرد السيّد: كيف تغيّر النساء الموضوع الديني»، إيلين.ج. لوليس.

- «كوخ المرأة: بناء الجنوسة في السهل الشمالي الغربي الأطلسي في القرن التاسع عشر، ماري. سي. رايت.

- «النساء من جنوب شرق آسيا في مدينة لويل: العلاقات العائلية، الأدوار الجنوسية، واهتمامات الجماعة»، تويت لان فو وآن ملفي

## II - خطة مقترحة للترجمة في مجال قضايا النسوية والجنوسة

أ - أساسيات:

١- موسوعة النظريات النسوية، تحرير لورين كود.

٢- الجنس الآخر، سيمون دوبوفوار.

٣- ما النسوية؟ تحرير جولييت ميتشل وآن أوكلي.

٤- السحر الأنثوي، بتي فريدان.

٥- السياسات الجنسية، كيت ميليت.

٦- السياسات الجنسية/ النصّية، توريل موي.

٧- أديبات الخاص: الروائيات الإنجليزيات من برونتي إلى لسنغ، إيلين شولتر.

٨- المجنونة في العلية، ساندرا جيلبرت وسوزان غوبار.

٩- الفكر النسوي الفرنسي، توريل موي.

١٠- التحليل النفسي والنسوية، جولييت ميتشل.

١١- نساء العالم الثالث وسياسات النسوية، موهانتي، روسّو، توريز.

١٢- النسوية والقومية في العالم الثالث، ك.جايا واردينا.

بعد نشر هذه الأساسيات، يمكن الدخول في التفاصيل، على النحو التالي:

❖ - النسوية والجسد والبيولوجيا:

١- أساطير الجنوسة: النظريات البيولوجية حول النساء والرجال، أ. فاوستو- سترلنغ.

٢- النسوية والجسد البيولوجي، ل.بيرك.

٣- سياسات بيولوجيا النساء، ر. هبرد.

٤- الجسد المرفوض: تأملات فلسفية نسوية في الجسد العاجز، س. ويندل.

❖- النسوية والدين:

١- التأويل النسوي للتوراة: ل.م. رسل.

٢- الحب القاتل: دراسة نسوية لقصص الحب التوراتية، مجموعة.

٣- النساء والدين: المرجع الأساسي لدراسة وضع النساء في الفكر المسيحي، إ.كلارك وهـ.ريتشاردسن.

٤- وضع النساء في الحضارة الهندوسية من عصور ما قبل التاريخ حتى الوقت الراهن، أ.س.ألتيكار.

٥- النساء والإسلام: بحث تاريخي لاهوتي، فاطمة المرنيسي.

❖- النسوية واللغة والخطاب:

١- اللغة والجنس: الاختلاف والسيطرة، ن.هنلي (تحرير).

٢- اللغة والهوية الاجتماعية، ج.غومبرز.

٣- اللغة والجنوسة والمجتمع، ب.تورن+ ك.كرامارا.

❖- النسوية والمواطنة والحقوق المدنية:

١- المواطن: منظور نسوي، ر.ليستر.

٢- إعادة صياغة النساء لحقوق الإنسان، م.بوفار.

❖- النسوية والفلسفة:

١- أخوات هيباتيا: ١٥٠٠ عام من النساء الفيلسوفات، تحرير ليندا لوبيز ماك أليستر.

٢- النساء وتاريخ الفلسفة، ن.توانا.

❖- النسوية والأبستمولوجيا:

١- أبستمولوجيات نسوية، ل.ألكوف+ إ.بوتر.

٢- ما الذي يمكن لها أن تعرفه؟: النظرية النسوية وبناء المعرفة، ل.كود.

❖- النسوية والعلم:

١- مسألة العلم في النسوية، س.هاردنغ.

٢- رؤى أساسية: الجنوسة والعرق والطبيعة في عالم العلم الحديث، دونا هاراوي.

٣- علمُ مَنْ، معرفةُ مَنْ؟ س.هاردنغ.

٤- النسوية والعلم، تحرير ن.توانا.

**❖- النسوية والأخلاق:**

١- أخلاقيات نسوية، ك.كارد.

٢- في الأخلاق والسياسات النسوية، ك.كارد.

**❖- النسوية والتاريخ:**

١- إعادة التفكير في التاريخ، ك. جنكنز.

٢- النسوية والتاريخ، ج.سكوت.

٣- أدوار النساء في الحضارات القديمة، ب.فيفانتي.

**❖- النسوية والنظرية الأدبية، والفنون، وعلم الجمال:**

١- النقد النسوي الجديد: مقالات في النساء والأدب والنظرية، إلين شوولتر.

٢- نسويات: أنطولوجيا النظرية الأدبية والنقد النسويين، مجموعة.

٣- علم الجمال من منظور نسوي، هـ.هين+ ك.كروزماير.

٤- النسوية والسينما، ك. بتلي (تحرير)

٥- النسوية في السينما، بيتروباولو+ تيستافيري.

**❖- النسوية والتربية والتعليم:**

١- مسألة الجنوسة في التربية، مجموعة.

٢- النسوية والتعليم النقدي، مجموعة.

٣- ذوات مجنّسة: ديناميات التعليم النسوي، م.كولي+ ك.بورتوغيس.

**❖- النسوية والتيارات الفكرية:**

**❖)- النسوية والليبرالية:**

١- النسوية بوصفها نقداً، سيليا بن حبيب+ د.تورنل.

٢- المستقبل الراديكالي للنسوية الليبرالية، ز.إيزنشتين.



**❖)- النسوية والماركسية:**

١- اضطهاد النساء اليوم: المواجهة الماركسية/ النسوية، م.باريت.

٢- النساء: الثورة الطويلة، ج.ميتشيل.

**❖)- النسوية والوجودية:**

١- الموزية المفكِّرة: النسوية والفلسفة الفرنسية الحديثة، ج.آلن+ إ.يونغ.

**❖)- النسوية والظاهراتية:**

١- الظاهراتية النسوية، فيشر+ ل.إمبري (تحرير).

❖ )- **النسوية والتفكيك وما بعد البنيوية:**

١- الممارسة النسوية والنظرية ما بعد البنيوية، ك.ويدون.

٢- النسوية والتفكيك، د.إلما.

٣- ديريدا والنسوية، فيدر+ راولينسن+ زاكين.

❖ )- **النسوية وما بعد الكولونيالية:**

١- في عوالم أخرى: مقالات في السياسات الثقافية، غاياتري سبيفاك.

❖ )- **النسوية والتحليل النفسي:**

١- الجنسيّة النسوية: جاك لاكان والمدرسة الفرويدية، ج.ميتشيل+ ج.روز.

❖ - **أعمال أهمّ المفكّرات النسويات المعاصرات:** بتي فريدان، جيرمين غرير، لوسي إريغاري، هيلين سيكسو، جوليا كريستيفا، جوديث بتلر، غاياتري سبيفاك، إلين شوولتر، كيت ميليت، دونا هاراوي، جوليت ميتشيل، توريل موي، ترنه ت. منه- ها، سيمون دوبوفوار، فاطمة المرنيسي، نوال السعداوي، ليلى أحمد.

❖ - **النسوية بحسب المناطق الجغرافية والتجارب:** النسوية الإفريقية، النسوية الأفرو- أميركية- النسوية السوداء- النسويات العالمثالثية، النسوية الشرق أوسطية، النسوية الأميركية اللاتينية، النسوية الآسيوية، نسوية العالم الأول، نسوية البلدان المستعمَرة، النسوية والعولمة.

❖ ❖ ❖

٢٤٦

# صفحات من النشاط الثقافي

أحمـــد الحســين *



### وفاة المفكر حافظ الجمالي:

غيب الموت عن عمر يناهز الثمانية والثمانين عامًا قضاها في إثراء الساحة الفكرية والأدبية والسياسية رجل الفكر والأدب الراحل حافظ الجمالي الذي أغنت مؤلفاته ومترجماته المكتبة العربية بألوان المعرفة وفنون الثقافة والفكر والإبداع.

ولد الراحل حافظ الجمالي في حمص سنة ١٩١٦، وأكمل تعليمه في مكتب عنبر بدمشق، ثم التحق بدار المعلمين، وتابع دراسته في فرنسا مع الأديبين عبد الله عبد الدايم وسامي الدروبي، حيث حصل من هناك على الإجازة في الفلسفة سنة ١٩٣٩، ثم عاد إلى فرنسا مرة ثانية لاستكمال دراسته فحصل منها على شهادة في الدراسات العليا.

---

(*) أحمد الحسين: صحفي من سورية.

عمل الجمالي في ميادين التربية والتعليم، ثم انتقل إلى السلك الخارجي فعين سفيرًا لسورية في السودان وإيطاليا، وأصبح وزيرًا للتربية ثم رئيسًا لاتحاد الكتاب العرب.

وأعطى الأديب الراحل حافظ الجمالي عشرات المؤلفات والكتب المترجمة في قضايا الأدب والفكر والتربية من بينها مؤلفاته التالية: «حول المستقبل العربي»، «بين التخلف والحضارة»، «عربي يفكر»، «ما وراء الطبيعة»، «علم النفس الاجتماعي»، «الوسيط في المنطق»، «علم النفس التربوي ونتائجه»، ومن مترجماته عن الفرنسية: فيدل كاسترو، أصالة الثقافات، علم الجمال، الثورة الفرويدية، تاريخ الأديان، تحول السلطة، حياة أميرة عثمانية في المنفى، حكم الأصوات، عالم صوفي، الديمقراطية. وسواها من المؤلفات الأخرى.

ولقد كان حافظ الجمالي بشهادة أقرانه وطلابه رائدًا من روّاد الفكر القومي والإنساني، فقال عنه الدكتور عبد الله عبد الدايم: «كان إنسانًا تواقًا إلى المعرفة نهمًا في تقصي مظانها وألوانها، وهو مطلع اطلاعًا واسعًا على الثقافة العربية، والتراث العربي، كما أنه محيط بأبعاد الثقافة العالمية، وفكره وليد التزاوج بين الفكر العربي والثقافة العالمية».

وكان في كتاباته يطمح إلى تكوين إنسان عربي جديد من خلال مقولاته وآرائه الفكرية، التي تناولت نقد مسيرة الفكر العربي والحضارة العربية والمجتمع العربي قديمًا وحديثًا بهدف اكتشاف مكامن الضعف ونقاط العجز والتقصير في بنية الذات العربية.

وقد دعا في حياته المديدة الحافلة بشتى المواقف والعطاءات التربوية والفكرية إلى العروبة وانبعاثها وترابط علاقات أبنائها مؤكدًا أهمية انفتاح العرب على العرب بروح الأخوة والاعتزاز بالذات والشراكة التاريخية، وكذلك انفتاح العرب على العالم بروح الترقي والتقدم والقيم الإنسانية العليا لإيمانه وقناعته أن العروبة المطلوبة ليست في اقتراب العرب من العرب فقط، بل هي في اقتراب الاثنين مع جوهر العصر في احترام الحريات والحقوق العامة، والمشاركة في منجزات الحضارة العالمية وإبداعاتها المختلفة».[1]

❖ **حمص تكرم فراس السواح**

كرمت الجمعية التاريخية ورابطة الخريجين الجامعيين في حمص الباحث فراس السواح، وذلك ضمن احتفال خاص قدمت فيه عدة شهادات أدبية وفكرية عرّفت بالباحث ونتاجاته وجهوده في ميادين الأسطورة (الميثالوجيا) وتاريخ الأديان القديمة.

وتحدث في هذه الاحتفائية التي حضرها جمهور واسع من الأدباء والمثقفين الدكتور عبد الرحمن البيطار عن تجربة الباحث فراس السواح وبداياته الفكرية والبحثية. وأشار إلى كتابه «مغامرة العقل الأولى» الذي حقق نجاحاً متميزاً تجلى في اهتمام الأوساط الثقافية والفكرية به، الأمر الذي أدى إلى إعادة طبعاته أكثر من ١٣ طبعة.

وبيّن البيطار أن عطاءات السواح اتسمت بالمثابرة والتنوع، إذ صدر له ١١ مؤلفاً بين بحث وتحرير وشرح وتعليق، انصبت بشكل عام في ميادين الأسطورة، وقضايا الأديان الشرقية القديمة.

وقدم د. نبيل صافي مداخلة تناولت التعريف بكتاب «الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم»، وهو الكتاب الذي رد فيه السواح على نظرية كمال الصليبي، والأخطاء اللغوية والجغرافية التي وقع فيها واعتراضاته بالتالي على النتائج التي وصل إليها.

وكانت المداخلة الثانية للمهندس ملاتيوس جغنون، وفيها تحدث عن كتاب «آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتارخ التوراتي»، وأوضح أن المؤلف استعرض في بداية كتابه الخلفية التاريخية العامة للحدث التوراتي بدلالة البينات الحفرية المعرفية (الأركيولوجية) واللغوية المتوفرة لدى الباحثين، حيث استفاد في موضوع كتابه من علماء الحفر المعرفي (الأركيولوجيا) واللغات القديمة، مما أتاح له تفنيد المرويات التوراتية استناداً إلى المعلومات والوثائق التاريخية المتوفرة.

وقد تناولت مداخلة الباحث «ديمتري افيرينوس» كتاب السواح «الرحمن والشيطان: الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات الشرقية»، حيث أشار إلى أهمية هذه الدراسة في كشفها عن الخبرة الدينية العامة للإنسان وعلاقته الجوهرية مع الوجود وكيفية تعامله مع جدلية الجبر

والتقدير المسبق من جانب والقدرية الحرة والسعي إلى الكمال من جانب آخر.

وقدمت الجمعية التاريخية ورابطة الخريجين الجامعيين درعًا تذكاريًا للباحث فراس السواح تقديرًا لجهوده وإسهاماته الفكرية المتنوعة على مدى ربع قرن وأكثر.[٢]

**❖ معرض الفن التشكيلي الكوبي بدمشق:**

ضم معرض الفن التشكيلي الكوبي الذي أقيم في المركز الثقافي العربي بدمشق نسخًا عن لوحات أصلية لسبعة عشر فنانًا كوبيًا، هم: أرنالدو لاروتيا غا الذي يعد من أشهر الفنانين الكوبيين المعاصرين، ومانويل هويو، وإيمليا بيلاييس دي كاسال، وتوماس سانشيس، اليكيس كيتشو، رينيه سيزار، تانيافرنا نديز، ميرسي بيرز، فلورا غارسيا، بيدرو كاراتالا، باستورر ودريغيز، أوديليا كاستيو، أليسيا فيلوس، ايفيرفونسيكا.

وامتاز أعمال هؤلاء الفنانين والفنانات بخصوصية ذاتية تجلت في تمايز لوحاتهم وتقنياتها اللونية والتعبيرية والموضوعات التي تم تجسيدها في أعمالهم الفنية.

وقد تنوعت الموضوعات التي ركز عليها الفنانون وفي مقدمتها الأرض والأساطير الإفريقية والكوبية والطبيعة الصامتة والحية والأيقونات والوجوه والمباني التراثية والحياة العملية للناس وتجليات الضوء وأطيافه والأمومة، وبذلك فإن لوحات هذا المعرض تعطي تصورًا واسعًا وعميقًا (بانوراميًا) عن اتجاهات الفن الكوبي ومدارسه وتجارب فنانيه الواقعية والتجريدية والسريالية التي شكلت لوحاتهم مفتاح التواصل فيها مع الكون والطبيعة والحياة.[٣]

**❖ حوار الثقافات:**

اختتمت في عمان فعاليات ندوة حوار الثقافات التي دارت موضوعاتها حول عنوان: «المرأة والتنمية المستدامة».

وأكّد عدد من المشاركين والمشاركات في هذه الندوة على ضرورة الشعور بالندية والتكافؤ بين الأطراف الثقافية المختلفة وإلغاء النظرة الفوقية بينهم والإيمان بأن الثقافات جميعها تمتلك نفس القيمة والغنى كتجارب إنسانية.

وقالت بايرو فلتزنغ عضو البرلمان السويدي: إن السويديين تهمهم مثل هذه

اللقاءات والمشاركة فيها لما يتم خلالها من تبادل للخبرات الثقافية والمعرفية مع الآخرين وتنمية الحوار والتفاعل بين الثقافات، وبخاصة أن المجتمع السويدي كما تقول: مجتمع يتكون من أجناس متعددة تنتمي إلى ثقافات مختلفة من بينها الثقافة العربية.

وأضافت فلتزنغ أن النساء الأوروبيات يحاولن نقل تجربة نضالهن في مجال نيل الحقوق والمساواة وانعكاس ذلك على التشريعات والقوانين في المجتمعات الأوروبية.

وأبدت فلتزنغ إعجابها بنضال المرأة العربية ومشاركة النساء العربيات في ميادين العمل والحياة، ولا سيما نضال المرأة الفلسطينية التي تعيش ظروفًا صعبة في ظل سياسة إسرائيل العدوانية وما ترتكبه من جرائم وحشية في القتل والإبادة وهدم المنازل والبيوت وتشريد سكانها.

وأكدت بشرى كنفاني مندوبة سورية في منظمة المرأة العربية على أهمية الحوار بين ثقافات العالم على أسس من التعاون والمساواة والاحترام، وحذّرت من ترويج المقولات المزيفة عن صراع الحضارات وتكريس النظرة الدونية إلى ثقافات الآخرين.

وأضافت كنفاني أن المشكلات التي تعاني منها المرأة العربية لا تختلف كثيرًا عن مشاكل النساء الأوروبيات، مما يفرض على الآخر تفهم هذه المشاكل، وأشارت إلى الجوانب الرائعة في التجربة الحضارية العربية.

وأشارت عضو البرلمان الألماني ليلى أكون إلى تمازج الثقافات وتواصلها ورفض مقولات انفصالها أو صراعها الذي يروج له بعض دعاة العولمة ومفكريها، وأضافت أكون أن ثمة جهلاً في الغرب حول معرفة ثقافة الآخر، مما يكرس نظرة فوقية في بعض الأحيان لا تستند إلى معايير موضوعية، ويتطلب تصويب هذا الخلل المعرفي من الجميع المبادرة إلى تيسير عملية التواصل والحوار الذي تتعزز في إطاره فرص التفاهم المشترك، وتتحقق المساواة والندية بين الثقافات البشرية.

وحول واقع المرأة العربية ومستواها الثقافي والعلمي وتجربتها الاجتماعية أكدت أكون أن المرأة العربية تمتلك تجربة متميزة، والكثير من النساء العربيات

يتحدثن عدة لغات، الأمر الذي لا تتمتع به الكثير من الأوروبيات، يضاف إلى ذلك معرفتهن بالأدب والموسيقى والمستوى التعليمي المرموق لهن.(٤)

❖ **نشاطات ثقافية أردنية - كويتية:**

مثّل وزير الدولة للشؤون السياسية والبرلمانية محمد داوديه رئيس الوزراء الأردني في افتتاح فعاليات النشاطات والأمسيات الثقافية والفنية الكويتية - الأردنية المشتركة التي أقيمت مؤخرًا في عمان بالتعاون بين المكتب الإعلامي الكويتي وبين بيت الشعر الأردني.

وصرح السيد ماجد المطيري مدير المكتب الإعلامي الكويتي بعمان أن هذه الفعاليات تهدف إلى الارتقاء بمستوى التواصل الإعلامي والثقافي بين الكويت والأردن، وهي تكتسب أهمية متزايدة في هذا الإطار الذي تشهده علاقات البلدين.

وأضاف أن هذه النشاطات تشمل أمسيات شعرية أردنية - كويتية مشتركة بالإضافة إلى معارض للكتاب والإصدارات الكويتية.

وتضمنت أولى الأمسيات مشاركة عدد من الشعراء الأردنيين والكويتيين والسعوديين من بينهم: حبيب الزيودي، ويعقوب عبد العزيز الرشيد، وصالح الشادي، وعلاء الدين العرموطي، وسالم سيار العنزي، حيث ألقى هؤلاء الشعراء قصائد وجدانية ووطنية وإنسانية، استأثرت بإعجاب الجمهور الذي تفاعل مع مناخات الشعر والإبداع، ثم قدمت فرقة هيل الأردنية للثقافة والفنون حفلاً فنيًّا تضمن مجموعة من الأغاني والدبكات الشعبية والفلكلورية.

وأقيم ضمن فعاليات هذا الملتقى معرض للكتب والمطبوعات والإصدارات الكويتية، وشملت مختلف مجالات الفكر والثقافة والأدب والفنون وكتب التراث العربي القديم.(٥)

❖ **معرض الكتابين العربي والفرنسي في بيروت:**

احتضنت بيروت في وقت واحد فعاليات الدورة الـ ٤٧ لمعرض بيروت العربي الدولي للكتاب ومعرض الكتاب الفرنسي الثاني عشر.

وقد شاركت في معرض الكتاب العربي ١٥٠ دار نشر لبنانية و٤٠ دور نشر عربية،

إضافة إلى مشاركات رسمية من دول الكويت والسعودية ومصر والأردن والإمارات العربية المتحدة، وبمشاركة مهرجان الكتاب لمدينة فرانكفورت الألمانية، وأقيمت على هامش المعرض سلسلة نشاطات ثقافية وأدبية شملت ندوات ومحاضرات وعروضاً مسرحية تعبيرية، ولقاء مع المخرج اللبناني روجيه عساف عن تجربته المسرحية وتكريم الموسيقي اللبناني زكي ناصيف.

وأحيا المعرض ضمن نشاطاته ذكرى وفاة المفكر الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد، كما استضاف ندوة حول كتاب «النظام العربي المعاصر: قراءة الواقع واستشفاف المستقبل» للسيد عبد الحليم خدام نائب رئيس الجمهورية، شارك فيها ميشيل سماحة وزير الإعلام اللبناني ومحمد قباني النائب في البرلمان اللبناني.

أما بالنسبة لمعرض الكتاب الفرنسي الذي افتتحت فعالياته أندريه لحود قرينة الرئيس اللبناني أميل لحود والسفير الفرنسي ببيروت، فهو ثاني معرض «فرانكفوني» بعد معرض باريس، وقد نظمت معروضاته على مساحة تسعة آلاف متر مربع، وشاركت فيه مكتبات ودور نشر لبنانية وفرنسية وبلجيكية وسويسرية وكندية.

وفي معرض الكتاب العربي وقّع الشاعر محمود درويش ديوانه «لا تعتذر عما فعلت»، وقد احتشد محبو الشاعر والراغبون في نيل توقيعه واقتناء كتابه ولاسيما جيل الشباب والطلاب، ومتذوقي الشعر. وقد عبّر درويش عن انطباعاته بهذه المناسبة الاحتفالية فقال: إن هذا الاهتمام الذي لمسه يجعله يشهد أنه ما زال للشعر حيز حيوي في حياتنا رغم التبشير بموت المعنى الشعري مؤكداً أهمية حضور بيروت الثقافي، ففيها كما يرى صناعة الكتاب الأرقى في العالم العربي والقدرة على تجديد الأسئلة والنقد، والنقد الذاتي.

كما وقّعت الكاتبة فاطمة قدورة الشامي كتابها: الفكر النهضوي في أبحاث ومؤتمرات زاهية قدورة، ووقّع كذلك الكاتب انطون الدويهي كتابه «عبور النهر» عن دار النهار للنشر.

وتحدث ضمن فعاليات المعرض طلال سلمان عن كتابه «قراءة في كتاب العروبة»، فقال: إن العروبة تبدو اليوم وكأنها دعوة

«طوباوي» تتجاوز الوقائع الثابتة والقاسية إلى أفق من البلاهة السياسية، فلا هي مؤسسة فكرية، ولا هي عقيدة أو نظرية مؤهلة لأن تترجم إلى نظام حكم معاصر.

وأضاف سلمان أن العروبة تواجه اليوم تحديات هي الأخطر منذ انطلاق دعوتها كبشارة للوعي بالذات والانطلاق على طريق بناء الغد الموعود لهذه الشعوب المقهورة بالاحتلال الأجنبي والقمع الداخلي والفقر والتخلف منذ دهور، وهذه مهمة المستقبل للقادر على حملها وإنجازها، كما دعا إلى الاعتراف بأن الحركة القومية العربية لم تكن جاهزة ببرنامج يأخذ إلى المستقبل، وهي بحاجة إلى صياغة سياسية جديدة معاصرة.

وكان معرض بيروت العربي الدولي السابع والأربعين قد استضاف ضمن نشاطاته الدكتور حسن مكي عميد مركز البحوث والدراسات الأفريقية في الخرطوم في محاضرة عنوانها: «السودان في أفريقيا». تحدث فيها عن أفريقيا بشكل عام من حيث المساحة وعدد السكان والتنوع الثقافي والعرقي والديني ودور الحضارة الإسلامية وإشعاعاتها الروحية والثقافية في هذه القارة.

ثم تحدث عن السودان كبوابة عربية تمتد باتجاه المجتمعات الأفريقية، وما يتمتع به من ثروات وقدرات ودور في الفضاء الأفريقي وأسباب الصراع الدائر من حوله، فأكد أن نجاح التجربة السودانية في تسوية الخلافات الداخلية يشكل صمام الأمان للعيش المشترك بين المسلمين والمسيحيين وبين المسلمين وأصحاب الديانات الأفريقية، ونجاح تلك التجربة هو النموذج المطلوب لإقصاء العنف في العلاقات السياسية في الدول الأفريقية ونشر السلام في ربوعه وسائر أرجاء القارة الأفريقية.



**❖ صنعاء عاصمة الثقافة العربية عام ٢٠٠٤:**

أكدت مصادر وزارة الثقافة والسياحة اليمنية أنها ستقوم بطباعة ونشر ما يقرب من خمسمائة كتاب في مجالات الأدب والإبداع والثقافة الإنسانية وإحياء التراث اليمني والعربي، وذلك استعداداً لإعلان صنعاء عاصمة للثقافة العربية عام ٢٠٠٤.

وقد بدأت وزارة الثقافة تحضيراتها الاحتفالية بطباعة مجموعة من الكتب المتنوعة التراثية القديمة والمعاصرة لكتاب

يمنيين وعرب نذكر منها المؤلفات الآتية: كتاب المختصر المفيد لأوائل أحاديث وآثار فتح الباري وصحيح البخاري باللغتين العربية والإنكليزية، وكتاب علي أحمد باكثير المبدع والإنسان، وكتاب اليمن في شعري ويمانيات لسليمان العيسى، واعترافات مائية للشاعر عبد المجيد التركي، وكتاب زيارة أخيرة إلى قبو العائلة للشاعر المصري أحمد عنتر مصطفى.

وفي إطار التحضيرات الجارية لتتويج صنعاء عاصمة الثقافة العربية، أوشك الفنان عبد الباسط الحارثي رئيس الفرقة الموسيقية الوطنية التابعة لوزارة الثقافة والسياحية أن ينتهي من مرحلة الصياغة النهائية لكتابه الخاص بتدوين التراث الغنائي الصنعاني.

وذكر الفنان الحارثي أن الكتاب سيضم ٢٥ لحناً من تراث صنعاء، الذي يُعد واحداً من أهم ألوان الغناء الشعبي اليمني.

وما يجدر ذكره في هذا السياق أن اليمن يختزن ثروة «فلكلورية» غنائية ورقصات شعبية متنوعة تعكس تنوع بيئاته الجغرافية من جبال وسهول وهضاب وصحارى داخلية، ومن أشهر تلك الرقصات التي تزيد على مائة نوع رقصة: الزفين والشرح والبرعة، وهي رقصات ترافقها الأغاني والإيقاعات الموسيقية، أما الأغاني فتشمل أغاني الحرف والمهن وأغاني الطقوس الاجتماعية، ومن أشهرها: أغاني المرعى والسناوة «سحب الماء بالدلو» والزراعة والجمالة والسيول والنخالة والطحين والرحى والحرف اليدوية والصيادين والتجاوب والهدهد والأطفال والأفراح.

وقد أولى اليمن اهتماماً واسعاً بالتراث الشعبي على صعيد التدوين والحماية، ومن أشهر المؤسسات التي تشرف على ذلك:

١- المركز اليمني لجمع التراث الثقافي والفني وحمايته.

٢- منتدى العمري للآداب وإحياء التراث.

٣- جمعية الشعراء الشعبيين اليمنيين.

٤- مؤسسة حماية الآثار والتراث الثقافي.

٥- المركز اليمني للتوثيق العلمي.(٧)

❖ **مشاركة غربية في إحياء ليالي رمضان:**

شاركت المراكز الثقافية الغربية العاملة في مصر في إحياء الطقوس والليالي الرمضانية بتنظيم العديد من النشاطات الاجتماعية والفنية والثقافية.

فقد أقام المركز الثقافي الإسباني عدداً من الحفلات الفلكلورية المتمثلة في عروض لفرقة الطنبورة البورسعيدية وفرقة القيثارة الفنية، بالإضافة إلى عروض لفرقة الجنوبي للفنون الشعبية.

أما مشاركة المركز الثقافي الفرنسي فتمثلت بإقامة معرض للصور الفوتوغرافية يعبر عن الليالي الرمضانية في القاهرة وإقامة خيمة ثقافية قدمت فيها فرقة الورشة عروضاً غنائية راقصة، مثلت رحلة القبائل النجدية من شبه الجزيرة العربية إلى شمال أفريقيا مروراً بمصر.

كما أقام المركز الثقافي الفرنسي ليلة صوفية أحيت فيها إحدى فرقة الفنون الشعبية طقوس الزار الصعيدي، وتضمن برنامج المركز أيضاً أمسية موسيقية وتقديم عروض سينمائية.

وتمثلت مشاركة المركز الثقافي الروسي بإقامة معرض للصور الفوتوغرافية عن الإسلام في روسيا ودول رابطة الدول المستقلة، وهو يصور الحياة الإسلامية في روسيا ومساجدها المنتشرة في العديد من المدن الإسلامية، إضافة إلى عرض فيلم وثائقي عن الحياة الإسلامية في أوزبكستان.(٨)

❖ **عام ثقافي مصري - إيطالي:**

أشاد السفير الإيطالي بالقاهرة ووكيل أول وزارة الثقافة المصرية بحجم التبادل والتعاون الثقافي المصري - الإيطالي، والذي توج باحتفالية / مصر - إيطالية لقاء الثقافات / التي تعقد في عاصمتي البلدين، وتأثيراتها المستقبلية في إثراء التقدم المشترك للعلم والفكر الإنساني وتنميته.

وذكر باديني السفير الإيطالي أن البلدين قررا تقديم برنامج مشترك عن الاحتفالية الثقافية بعنوان: (مصر - إيطالية: لقاء الثقافات) والتي ترمز لفترة من الإسهامات التي قدمتها حضارتا البلدين ورغبتهما في تعزيز التعاون وتبادل الخبرات والمعارف على نطاق واسع.

وأشار باديني أن فعاليات هذه التظاهرة ستبدأ في مصر، ثم تنتقل في مطلع عام ٢٠٠٤ إلى روما عاصمة الفن والثقافة الأوروبية وكبرى المدن الإيطالية.

وأضاف أن برنامج الاحتفالية الثقافية سيكون واسعًا وشاملاً ومتنوعًا، وسيهدف إلى ترسيخ قيم التعاون والحوار والاحترام للآخر، وإدراك المشكلات والتحديات التي تواجه منطقة حوض البحر المتوسط، أملاً بتحقيق السلام والاستقرار والرخاء المشترك.

وسيتضمن برنامج الاحتفالية الإيطالية في مصر معرضًا للصور الفوتوغرافية بعنوان «إيطالية بلد واحد»، وستقام في إطاره عدة ندوات تناقش علاقات الثقافة والتأثر الإيطالي بالعلوم العربية، ويشترك بها باحثون من إيطاليا وفرنسا ومصر، إضافة إلى مجموعة من المحاضرات والندوات العلمية حول حضارة مصر والتماثيل والكهوف المصرية والفرعونية.

وسيشمل برنامج الاحتفالية الإيطالية تقديم عروض سينمائية يحضرها كبار الممثلين والمخرجين والمنتجين الإيطاليين، وعروضًا فنية لكونشرتو ميتز وسوبرانو، بالإضافة إلى عرض للسوبرانوفرانشيسك سكايني وعروض للأزياء الإيطالية.

وستقدم في إطار هذه التظاهرة عدة محاضرات تتمحور حول القضايا الاقتصادية، وآفاق التعاون الاقتصادي والاستثماري المصري - الإيطالي بين شركات البلدين ومؤسساتهما.[٩]

### ❖ مستقبل الكتب:

أجاب أمبرتو إيكو في محاضرته التي ألقاها في مكتبة الإسكندرية عن التساؤلات التي تطرح حول مستقبل الكتاب، وفيما إذا كانت الوسائط الإلكترونية الجديدة ستؤدي إلى موت الكتاب أو انقراضه، أو إذا ما كانت الروابط التي نجدها على شبكة «الإنترنت» ستؤدي إلى موت الأدب أو تقضي على حضارة النصوص أو فكرة التأليف، مؤكدًا أنه مازال مؤمنًا بأن المستقبل للكتاب المطبوع، وأن جميع المخاوف المتعلقة باختفائه ما هي إلا مثال آخر لبعض المخاوف المرعبة المتعلقة بانتهاء شيء ما، ربما في ذلك انتهاء العالم.

وهو في هذا المجال وعلى صعيد علاقة القارئ بالكتاب يميز بين نوعين من الكتب،

أحدهما تلك الكتب التي نقرؤها كاملة، وتلك التي نعود إليها كمراجع وموسوعات، والسؤال هل ستحل الأقراص ذات الروابط الإلكترونية أو شبكة «الإنترنيت» العالمية محل الكتب التي نقرؤها؟ والجواب الذي يراه امبرتو أن الكتب ستظل بين أيدينا، ولا يمكن الاستغناء عنها، ليس في الأدب فقط، ولكن في جميع الحالات التي يحتاج فيها المرء للقيام بقراءة دقيقة لنص ما أو الحصول على معلومات معينة منه، وفي هذا المجال تختلف قراءة شاشة جهاز الحاسوب الآلي عن قراءة كتاب مطبوع بالتأكيد.

وهو يرى أن الكتاب يتيح للقارئ إمكانية التفاعل مع المعلومة التي يتضمنها الكتاب المطبوع أكثر مما تحققه الأقراص المدمجة أو شبكات «الإنترنيت» وشاشات الحاسوب، لأن الكتب المطبوعة تعيش أكثر من عمرها الافتراضي، وعملية قراءتها لا ترتبط بمكان أو زمان أو انقطاع التيار الكهربائي، وبذلك فإن الكتب ما تزال أكثر وسائل نقل المعلومات مرونة ومتانة وأقلها كلفة.

والفارق الآخر بين الاثنين أن المعلومات التي تنقل عن طريق أجهزة الحاسب الآلي رهن المكان والزمان، أما الكتب فهي تسافر معك، ويمكنك حملها أو نقلها والاستفادة منها في أي وقت أو مكان تشاء.

وإذا كا ن ثمة من تأثير إيجابي للتقانات الحديثة فهو ما يتعلق بصناعة الكتاب وسرعة طباعته، وعدد النسخ التي يتم طبعها واختيار الخط المستخدم عند طباعتها، وهذه قضايا ترتبط بصناعة الكتاب، وليس بالكتاب بحد ذاته.

والأمر ذاته يمكن أن يقال عن الكتاب الإلكتروني الذي يختلف عن الكتاب المطبوع، فهذا النمط من الكتب ما يزال أيضاً غير قادر على منافسة الكتب لأسباب تجارية ونفسية، فالناس ما زالوا يؤثرون قراءة القصيدة أو الرواية مطبوعة بالصورة التقليدية، لأنها تتيح لهم إمكانية التفاعل والمشاركة مع النص المطبوع وكتابة الهوامش والتعليقات عليها، وإذا كان من فائدة للكتب الإلكترونية فإنها تكون مفيدة عل صعيد المعاجم أو الموسوعات التي يحتاج المرء أن يعود إلى صفحة محددة منها أو معلومة بعينها، لأنها توفر عليه اختزال حجم تلك الموسوعات، ولكنها أي الكتب الإلكترونية

لن تكون بديلاً عن الكتاب الذي يمكن للقارئ أن يصطحبه معه إلى فراشه قبل النوم.

ويخلص امبرتو من خلال مناقشاته الواسعة لجوانب هذه العلاقة بين التقنيات الحديثة وصناعة الكتاب، فيشير إلى بعض إيجابياتها التي انعكست على صناعة الكتاب، ولكنه من جهة ثانية يؤكد أن ذلك لم يؤثر على مستقبل الكتاب بحد ذاته، وفي تاريخ الثقافة لم يحدث أن قام شيء بقتل شيء آخر، وهنالك شيء يغير بصورة جذرية شيئاً آخر، كما أن هنالك العديد من الاختراعات التكنولوجية التي لم تؤد إلى انقراض ما سبقها من اختراعات، فالسيارة لم تلغ الدراجة، والطائرة لم تلغ السيارة، واختراع التصوير الفوتوغرافي في دقة تصويره للواقع لم يؤثر على أعمال الرسامين ولوحاتهم.

وهكذا فإن الفكرة القائلة بأن التكنولوجيا الجديدة تمحو من الوجود كل ما سبقها فكرة بسيطة وساذجة، فالأشياء تتعاقب وتتجاور، ولكل منها حيز ومجال خاص، فالكتاب يقدم لنا نصاً يحمل رسالة أو مضموناً لا يمكن تغييره رغم أنه مفتوح للتفسيرات بعكس النص التفاعلي ذي الروابط الإلكترونية، وهذا ما يعطي الكتاب مكانته وأهميته المستقبلية، وبالتالي يعطي المكتبة قيمتها التاريخية بصفتها المكان الذي يعبر عن الذاكرة الإنسانية، ويتيح للقراء استعادة متعة قراءة النصوص، والاندماج بعالم الحبر والورق، وهي متعة عرفها الإنسان منذ آلاف السنين.(١٠)

❖ **مشاركات فنية جزائرية:**

شاركت الجزائر بمهرجان الفنون المتداخلة الذي نظمته جمعية (آرت – مار) بجزيرة كورسيكا الفرنسية بهدف التعريف بتراث بلدان البحر الأبيض المتوسط.

وذكرت مصادر وزارة الثقافة الجزائرية أن الجزائر اختيرت هذا العام لتكون مركز المدن المتوسطية، ولهذا فهي تشارك في مجالات ثقافية وفنية متعددة، من بينها السينما والفنون التشكيلية والأدب والموسيقى، إضافة إلى معارض الكتب والندوات والمحاضرات التي تقدمها وجوه ثقافية جزائرية ذات حضور وفعالية على الساحتين الفكرية والأدبية الجزائرية.

كما ذكرت مصادر وزارة الثقافة الجزائرية أن الجزائر كانت ضيف الشرف

للمهرجان الحادي والعشرين للفيلم القصير بمنطقة آكس أون بروفانس، وذلك ضمن فعاليات سنة الجزائر في فرنسا. ومن النشاطات الفنية التي شهدتها الجزائر العاصمة أقيم معرض للصور تحت عنوان «الجزائر في القرنين ١٩ و٢٠»، وضم المعرض الذي أقيم بالتعاون مع السفارة الإيطالية بالجزائر والمركز الثقافي الإيطالي صورًا ولوحات من الأرشيف الأليناري بفلورنسا لمصورين وفنانين مشهورين تمثل مشاهد الحياة الطبيعية والأعمال اليومية والمهنية والأزياء والملابس التقليدية الشعبية التي تشير إلى نمط الحياة والعادات للجزائريين خلال القرنين المذكورين.(١١)

***وفاة الروائي المغربي محمد شكري:**

نعت الأوساط السياسية والثقافية المغربية الروائي المغربي المشهور محمد شكري الذي توفي عن عمر يناهز الـ ٦٤ عامًا بعد معاناة طويلة ورحلة شاقة مع المرض الخبيث.

وقد نعى العاهل المغربي الملك محمد السادس شكري مؤكدًا «أن الأدب المغربي المعاصر فقد فيه أحد أعلامه البارزين في فن الرواية، لما كان للراحل من شهرة داخل الوطن وخارجه، عمت بفضل ترجمة آثاره ومؤلفاته إلى عدة لغات، وجعلته يحظى بالتقدير عن جدارة واستحقاق».

أما اتحاد كتاب المغرب فقد رأى في نعيه لصاحب «الخبز الحافي» أنه برحيل شكري يرحل ألق وضيء في تمثل دينامية الواقع والمجتمع والتاريخ في المغرب المعاصر من خلال نصوصه القصصية والروائية والمسرحية التي أطل من خلالها ممسكًا باللهب، معلنًا الحرائق لنتآلف مع تناقضاتنا الندية ومتخيلنا الفياض».



وكانت رابطة أدباء المغرب قد نعت الروائي محمد شكري ورأت أن الأدب المغربي فقد بوفاته أحد أبرز أعلامه المشهورين الذي استطاع بعصامية فذة وموهبة خلاقة وخبرة بالمجتمع ومعايشة حارة للحياة أن ينجز أعمالاً إبداعية فريدة غنية بدلالاتها ومعالمها التي ترسم الإنسان، وهو يؤسس ذاته ويصنع مصيره.

وأضاف بيان الرابطة أن شكري طبع «الأدب السردي المغربي بميسمه الخاص بواسطة كتابة تقول ذات صاحبها دفعة واحدة، مخترقة بشجاعة الإنسان والكتاب حواجز الخوف والقمع والامتحان».

ولا شك في أن رحيل محمد شكري لايشكل خسارة للرواية المغربية فحسب، وإنما هو خسارة حقيقية للرواية العربية، وهذا ما أشار إليه العديد من النقاد والأدباء العرب، الذين تحدثوا بإسهاب عن جوانب أساسية ومحطات هامة في سيرة شكري ومكانته الأدبية والروائية.

فقال بيار أبي صعب: إن محمد شكري حالة فريدة في تاريخ الأدب المغربي والعربي وعلامة نادرة في الثقافة العربية المعاصرة؛ إنه مزيج من جان جينيه وطرفة ابن العبد، حياته مادة أدبه الأولى، وسيرته هي رائعته اليتيمة، إنه يفلت من كل الأطر، ويستعصي على كل تصنيف، ونصه قوي ينطوي على نبض خاص، ولغة واقعية لا تقبل أية عملية تجميل أو تمويه أو تنازل.

أما الناقد عبده وازن فذكر أن رواية «الخبز الحافي» شكلت معلمًا أساسيًا في حياة محمد شكري وأسطورة شهرته الواسعة، فهو الروائي الذي يحمل نصه الكثير من الفجاجة والقساوة، ويقتحم العالم المنكسر والممزق بلغة متوترة متشنجة تلهث وتنقطع، لأنه يعيد كتابة الماضي بأبجدية الماضي وإيقاعاته القاسية وصوره القاتمة وحالاته النافرة.

ومما يجدر ذكره أن محمد شكري ولد سنة ١٩٣٩ في قرية بني شكير بمحافظة الناظور وهاجر مع أسرته، وهو طفل إلى مدينة طنجة، ولم يتح له الالتحاق بالدراسة إلا في سن متأخرة، ثم عمل شكري في حقل التدريس بمدينة طنجة وتفرغ فيما بعد للكتابة منذ مطلع الثمانينات، حيث أصدر روايته الأولى «الخبز الحافي» وهي سيرة ذاتية حظيت بإعجاب القراء والنقاد على السواء، وترجمت إلى أكثر من ٣٩ لغة أجنبية، ثم توالت رواياته الأخرى ومجموعاته القصصية ومن بينها: «زمن الأخطاء»، «وجوه»، «مجنون الورد»، «الخيمة»، «السوق الداخلي»، بالإضافة إلى مسرحية «السعادة» وكتابات صحفية ودراسات فكرية ونقدية نشرها في العديد من المجلات الأدبية العربية والأمريكية والإنجليزية.[١٢]

### ❖ رحيل شاعر داغستان رسول حمزاتوف

رحل شاعر الشعب الداغستاني وشاعر القوقاز الأول رسول حمزاتوف عن عمر يناهز الثمانين عامًا، بعد أن ترك ما يزيد على ٤٠ مجموعة شعريًا وكتابًا أدبيًا

كتبها باللغة الآفارية لغته الأم التي تعد بالنسبة له رمز الأرض والتاريخ وحكايات الأجداد وأغنيات الطفولة.

ولد حمزاتوف عام ١٩٢٣ في قرية تسادا الداغستانية، وكان أبوه حمزات تساداس شاعرًا مرموقًا في داغستان، وبعد تخرجه من معهد غوركي للآداب في موسكو عام ١٩٥٠، اشتغل حمزاتوف بالتدريس، وأصدر ديوانه الأول باللغة الآفارية عام ١٩٤٣، وانضم لعضوية اتحاد الكتاب في الاتحاد السوفيتي، وهو في العشرين من عمره، وأصبح رئيسًا لاتحاد الكتاب الداغستان منذ تخرجه وحتى وفاته.

ومن أشهر مؤلفات رسول حمزاتوف ومجموعاته الشعرية: أغاني الجبال، سنة مولدي، قلبي في الجبال، وطن الجبلي، نجم يكلم نجمًا، امرأة خلاسية، الحدود، مسبحة السنين، نقوش، داغستان بلدي، التي كانت أشهر مؤلفاته على الإطلاق دون فيها حمزاتوف تاريخ داغستان وتراثها وحياتها، وضمّنها حبه لها وثمرات تجاربه الحياتية ورؤيته الجمالية للأرض والإنسان، وقد ترجمت بعض تلك الأعمال إلى الروسية وإلى عشرات اللغات الأخرى، ومن بينها العربية.

وكانت مدينة خوانزاخ الداغستانية وسائر مدن داغستان قد احتفلت في العاشر من أيلول الماضي بعيد ميلاد حمزاتوف الثمانين، وبهذه المناسبة أصدرت دار الكاتب السوفييتي «سوفيتسكي بيساتيل» للنشر مجموعة من ثماني أجزاء ضمت مختارات من شعر حمزاتوف، هي عبارة عن عشرة من مؤلفاته الشعرية التي حظيت بشهرة واسعة، كما كرم أهالي قرية تسادا حمزاتوف فجعلوا من المنزل الذي ولد فيه متحفًا له.

عرف حمزاتوف التواضع والسخرية من الأوصاف الكبيرة وتمجيد الأنوية الذاتية، وكان يقول قبل وفاته: كل ما أطلبه من الله أن يمد بعمري سنة أخرى، فأنا لم أجد الوقت الكافي لإعادة النظر في المسودات التي كتبتها، وأعتبر حياتي كلها مسودة يجب تصحيحها وإعادة النظر فيها.

ويمتاز شعر حمزاتوف المكرس لحياة داغستان المعاصرة بالصبغة القومية الساطعة والنزعة الغنائية، فهو يُعد بلا منازع رمزًا لجميع مواطني القفقاس مهما تباينت انتماءاتهم العرقية والثقافية والسياسية، وقد مزج في شعره بين الخاص والعام، بين المحلي والإنساني، وأكد أن ثمة

ثلاث مسائل يكتب عنها باستمرار هي: بلده والإنسانية والإنسان، فقال: بقدر ما أنا ابن أرض داغستان لا أستطيع إلا أن أحمل شعور الابن نحو الأرض، وهناك دائمًا مادة أساسية في أشعاري هي: بلدي من أين يبدأ، وأين ينتهي، ومسألة الإنسان والإنسانية أينما كانت في داغستان، أم فلسطين فهي تؤثر في الإنسان، ولذا أكتب عنها.

حمل حمزاتوف لقب شاعر الشعب في داغستان وشاعر الاتحاد السوفيتي الوطني وبطل العمل الاشتراكي وفنان داغستان القيم، كما حاز على عدة جوائز منها جائزة لينين عن ديوانه «نجوم سامقة»، وجائزة الدولية السوفيتية، وجائزة لوتس الأفرو آسيوية، وجائزة نهرو:

**داغستان كل ما أعطانيه الناس**

**نتقاسمه معًا بشرف**

**ميدالياتي وأوسمتي**

**سأعلقها على ذراك**

**سأكرس لك أناشيد فخمة**

**وكلمات من شعر**

**ولكن هبي لي فقط عباءة الغابات**

**وقلبقًا من الذرى المكللة بالثلوج(١٣).**



## إحالات

١- جريدة تشرين - العدد ٨٧٨٥.

٢- جريدة تشرين - العدد ٨٧٨١.

٣- جريدة المستقبل - العدد ١٤٤٩.

٤- موقع البوابة WWW. ALBAWABA. COM

٥- وكالة الأنباء الكويتية كونًا.

٦- القناة WWW. ALQANAT. COM - جريدة السفير - العدد ٩٦٤٨.

٧- وكالة الأنباء اليمنية سبأ.

٨- وكالة الأنباء الكويتية - البوابة WWW. ALBAWABA. COM

٩ - القناة WWW. ALQANAT. COM

١٠- أخبار الأدب عدد /٩/ نوفمبر ٢٠٠٣.

١١ - وكالة الأنباء الجزائرية.

١٢- جريدة الشرق الأوسط - العدد ١٢٠. جريدة الحياة - العدد ١٤٨٤٩.

١٣- موقع التجديد العربي +القفقاس + ومصادر أخرى.

❖ ❖ ❖

# متابعات

٢٦٣

## كتاب الشهر

# مقام العقل عند العرب

عرض وتقديم
محمد سليمان حسن ❖



صدر حديثاً، عن وزارة الثقافة السورية. ضمن سلسلة «آفاق ثقافية»، كتاب تحت عنوان: «مقام العقل عند العرب» لمؤلفه المفكر والأديب الشاعر الفلسطيني الراحل «قدري حافظ طوقان». يقع الكتاب في /٢٤٧/ صفحة من القطع الوسط، ضمّ بين دفتيه مقدمة وخاتمة وخمسة فصول بحثية، نقدم عرضاً لها، بما يتسق والمعطيات المعرفية للكتاب.

(❖) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب ، عضو جمعية البحوث والدراسات.

**مفهوم العقل عند العرب**

من معاني العقل في اللغة: عقل الشيء: فهمه وتدبره. وعقل فلان: عرف الخطأ الذي كان عليه. والعاقل: هو المدرك الفاهم الحكيم.

والعقل كما هو مبين في التراث اليوناني والعربي يُقال على أنحاء كثيرة: (الشيء الذي به الجمهور في الإنسان أنه عاقل). والعقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون: هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل. العقل الذي تكلم به أرسطو في كتاب البرهان.

وفي كتاب «الطب الروحاني» للفيلسوف «أبو بكر محمد بن زكريا الرازي»، يتجلى مفهوم العقل ومقامه عند علماء العرب وفلاسفتهم في الفصل الأول «في فضل العقل ومدحه» بقوله: «...إن الباري عزّ اسمه إنما أعطانا العقل، وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه. وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا و أجداها علينا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا المستورة عنا، وبه وصلنا إلى معرفة الباري. وبالجملة، فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا كحالة البهائم والأطفال والمجانين، والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس.. وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته، فعلينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولانجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولاهو الزمام مزموماً، ولا هو المتبوع تابعاً.

وقد بلغ تمجيد العرب للعقل حداً دفعهم إلى القول: إن الله عقل وهو المصدر لجميع العقول. ويتجلى من صفحات هذا الكتاب، أن من علماء العرب من أخذ بالعقل ومن خالف بالعقل. لهذا لا عجب إذ رأيناهم يحاربون الخرافات والتنجيم.

ولم يقف القرآن عند هذه الحدود، بل أمر بإحسان استعماله السمع والبصر والعقل حتى يهتدي الإنسان. قال تعالى: «ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً».

ولسنا بحاجة إلى القول: إن الإسلام قد أكبر العقل إكباراً دونه أي إكبار ودعا إلى تعظيمه وإجلاله والرجوع إليه. قال تعالى: «آتيناه حكماً وعلماً» أي فقهاً وعلماً. وقوله تعالى: «ولقد آتينا لقمان الحكمة» أي آتيناه الفقه والعقل وإصابة القول.

وهناك آيات جامعات تدعو الإنسان إلى النظر في الكون والتفكير في روائعه، وإلى جعل العقل أساساً للتحكيم والتفكير في الطبيعة على جلالها وعظمتها، كما تستحثه على إطلاق تفكيره في السموات والأرض والوجود وما على الأرض ومن عليها. قال تعالى: «وهو الذي مد الأرض

وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل والنهار، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون..».

وفي القرآن آيات أخرى تدعو إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطالب معرفتها به من ذلك قوله تعالى: «إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس..لآيات لقوم يعقلون».

وفي القرآن آيات تدعو إلى إيقاظ العقل وإعمال الفكر والبغي على الآخذين بالظنون والأوهام. قال تعالى: «قل انظروا ماذا في السموات والأرض». وبهذا ينطلق العقل البشري باحثاً منقباً متطلعاً مما يؤدي إلى الوصول إلى دقائق الحقائق في الوقوف على نظام هذا الكون وموجوداته على تعددها وتباينها وتعقدها.

وفي القرآن الكريم آيات ترفع من شأن العلم والعلماء. قال تعالى: «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون. إنما يتذكر أولو الألباب».

وفي القرآن الكريم آيات تفتح المجال للإنسان ليبحث ويدرس وتفرض عليه أن ينظر ويفكر مما يدفع إلى التغير والتطور والارتقاء. جاء في الكتاب المبين: «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً».

وفي رأي الباحثين أن هذه الآيات وأمثالها من التي وردت في القرآن الكريم كانت من عوامل اندفاع المسلمين بعد وفاة النبي «.. وراء العلم اندفاعهم وراء الحياة..»فرؤوا في العلم الحياة، وأن الحياة لا تكون غزيرة ولا معنى لها إذا ابتعدت عن العلم وشطت عن قواعد ه وأصوله.

وقال علماء العرب بسلطان العقل وبالغوا فيه. وفوق ذلك: أخضعوا الأدب والتشريع للعقل، وساروا في أساليبهم وفي معالجتهم القضايا على أساس العقل والمنطق.

وفي كتابنا هذا «مقام العقل عند العرب» حصرنا البحث، وركزناه في النواحي التي تدلل على الطريقة العربية في البحث والإنتاج الفكري والعلمي وفي جعل العقل القائد والمرجع والحكم مما كان له أكبر الأثر في التقدم الذي أصاب المعرفة الإنسانية من طريقتهم هذه وفي دفع الفكر إلى آفاق ومجالات هيأت العقول للتفكير العلمي الحديث.

## الباب الأول: العقل في الإسلام

### ١- مقام العقل في القرآن الكريم:

العقل أساس الدين ومنبع العلم ومطلعه. وهل جرى علم أو ازدهر فنٌ إلا على أساس العقل؟ وهل يستقيم دين بلا عقل؟وهل يعرف إنسان ما أمر الله وما نهى عنه إلا بالعقل؟ لهذا لا عجب إذا ورد ذكره

في كتاب الله وعلى لسان نبيه الكريم. فقد شرّف الله العقل وأعلى مكانته.

لقد أحلّ القرآن العقل منزلاً سامياً وجعله نورًا يهدي به الناس، وطالبهم باستعماله والتحاكم إليه وسماه نورًا في قوله تعالى:«الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة».

ومسمى العلم المستفاد منه روحًا ووحيًا فقال تعالى:«وكذلك أوحينا إليك روحًا من أمرنا».

وحين يجادل القرآن الماديين والدهريين وأرباب الملل والنحل، إنما يجادلهم بالبرهان، ويدعوهم إلى إمعان النظر والفكر، يتجلى ذلك في قوله تعالى:« لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ، أولئك هم الغافلون».

وقد حمل القرآن على المقلدين الذين يعطلون عقولهم ولا يستعملونها فقال: «إن شر الدواب عند الله الصم والبكم الذين لا يعقلون».

وفي القرآن دعوة إلى الخروج على التقاليد البالية والثورة على المقلدين بغير إدراك وعلم. جاء في الكتاب المبين:«وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لايعقلون شيئًا ولا يهتدون».

ويرى الإسلام أن النفوس المبتلاة بالهوى لا تفكر في الأمور إلا من زاويتها الخاصة، ولا تدرك المشاكل إلا من منظارها الخاص، والهوى بلاء ما بعده بلاء يقود صاحبه إلى المهالك، ذلك أن الهوى هو قيد للعقل وعائق في سبيل انطلاقه وتحرره. قال تعالى:« أفمن كان على بينة من ربه كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم».

وكثيرًا ما وردت آيات تنتهي بهذه الجوامع:« بل أكثرهم لا يعقلون». «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين».

وبهذا أطلق القرآن حرية النظر وسجل على المتزمتين إثم ما يفعلون. يقول تعالى:«فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمصيطر».

### ٢- مقام العقل عند الرسول:

كان الرسول ينظر إلى العقل نظرة كلها تعظيم وإجلال. قال عليه السلام حين سأله عليٌّ عن سنته:« ..والعقل أصل ديني..».وأمر بالتواصي بالعقل والرجوع إليه. قال الرسول الكريم:«اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه. واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم...». وبين أن الله يأخذ بالعقل ويعطي به ويثيب ويعاقب على أساسه. وقال أيضًا:«الناس يعملون الخيرات، وأنهم

يعطون أجورهم يوم القيامة على قدر عقولهم». وقال عليه السلام:«لكل شيء دعامة، ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله تكون عبادته». ويرى الرسول، أن الحياء والدين من مستلزمات العقل فلا يكونان إلا مع العقل ولا يسيران إلا في كنفه. وبالعقل يتفاضل الناس ويتقربون إلى الله. وعلى كماله يتم الدين ويستقيم، قال الرسول:« أفضل الناس أعقل الناس». وحسب العقل أن يجعل الإنسان مقبلاً على شأنه، عارفاً بزمانه، وحافظاً للسانه. فهو أشرف الأحساب لا يتم حسن الخلق إلا به، ولا يكون السؤدد إلا عليه. قال عليه السلام:«إن الرجل ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم، ولا يتم لرجل حسن خلقه حتى يتم عقله» والعقل آلة المؤمن ومطيته. قال رسول الله:«يا أيها الناس، إن لكل شيء مطيته، ومطية المرء العقل. وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحق أفضلكم عقلاً». والعقل نور، جعله الله للدين أصلاً وللدنيا عماداً، به يميز الحق من الباطل، وعليه يقوم النجاح ويكون الفلاح. قال عليه الصلاة والسلام:«العقل نور في القلب، يفرق به بين الحق والباطل». وقد شجع الرسول العلماء وحث على طلب العلم فقال:«اطلبوا العلم ولو بالصين». وأعز الرسول العلماء وحدد مركزهم وقد سما به فقال:«العلماء أمناء أمتي». وكذلك حث الرسول على الاجتهاد وإعمال العقل. قال الرسول:«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». وهذه الأحاديث تحتّم على الناس أن يطلبوا العلم وأن يأخذوه من أي طريق، ففي هذا كله التقدم والارتقاء. ولولا ذلك لما تقدم العرب والمسلمون تقدمهم المشهود في الحضارة وفي خدمة العلم في سائر ميادينه وحقوله.

**٣- مقام العقل عند الصحابة والفقهاء والحكماء:**

في القرآن دين وأحكام، ومنه أخذ الصحابة. وفي السنة تفسير لنصوص القرآن وإيضاح لمعانيه. وهذان المصدران هما أساس الأحكام الفقهية. وحين لا يكون في القرآن أو السنة نص صريح أو معتمد، كان الصحابة يلجأون إلى القياس أو الرأي فيحكمون العقل واللغة للتفهم والاستنباط. ولعمر بن الخطاب دعوة صريحة إلى إعمال العقل والفهم والقياس. وكان أكثر الصحابة استعمالاً للرأي، وكان يجتهد في تعرف المصلحة التي لأجلها كانت الآية أو الحديث، ثم يسترشد بتلك المصلحة في أحكامه. ولم يقف الصحابة عند النصوص، بل رجحوا عليها القياس. وسمي الفقهاء الذين رجحوا الرأي أصلاً من أصول الأحكام، أهل الرأي. وقد أطلق على مذهب أبي حنيفة مذهب أهل الرأي، لأن له مقدرة واسعة على تحكيم الرأي والمنطق. ويتجلى

كذلك إيمان الفقهاء وأئمة الدين بالعقل والتسليم بحقوقه في اتجاه الشافعي، لأنه خرج على الناس بآراء جديدة، ووجهات نظر مبتكرة. ونادى مالك بمبدأ جديد وهو قاعدة المصالح المرسلة، التي تقوم على اعتبار المعنى المعقول الموافق للمصلحة وروح الشريعة، وبناء الأحكام عليه. كما تنادت مدرسة أحمد بن حنبل بمبدأ اعتبار المصلحة، وتقديم المصلحة على النصوص الدينية. ولما كثر البحث في العقائد وتفرع إلى بحوث متنوعة وموضوعات متعددة، تكون علم أطلق عليه (علم الكلام) وعلى مشتغليه (علماء الكلام). ويمكن القول إن علم الكلام يبحث في العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها. والأصول هي موضوع علم الكلام. وكان علماء الكلام ينظرون إلى العقل على أنه يحل محل الإيمان والمعتمد في تقرير أدلة الإيمان الدال على مواضع الشبه. وقالوا بالأخذ بالمعقول وترك المنقول إن تعارض معه. وجاء في المقابسات لأبي حيان التوحيدي في فضيلة العقل:«إن العقل متاع، كما أن الحياة وعاء والعافية استعمال. فإن الإنسان بعقله يصبر على الفقر وبعقله يجتلب الغنى وبعافيته يبلغ الغاية ويكتسب السعادة..». لقد تبين مما سبق، أن القرآن والأحاديث وأقوال الصحابة والفقهاء تدعو إلى إعزاز العقل وإكباره، وإلى إعماله والمشاهدة والتفكير مما ميّز الإسلام بدعوته إلى المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على الملاحظة والتجربة.

**٤- مقام العقل عند إخوان الصفاء:**

ظهر إخوان الصفاء في القرن الرابع للهجرة. كانوا يجتمعون سرًا ويتناولون في اجتماعاتهم البحوث الفلسفية والدينية والإلهية على اختلافها، ويتذاكرون في العلوم الرياضية والطبيعية على أنواعها. درسوا مآثر اليونان والفرس والهنود وأدخلوا عليها تعديلات تساير عقائد الإسلام وقواعده. ولقد صنّف هؤلاء الإخوان مذهبهم في كتاب رتبوه رسائل عددها إحدى وخمسون رسالة، منها خمسون رسالة في أنواع الحكمة. وليس من شأني (المؤلف) أن أبحث في هذه الرسائل، ولكني سأتعرض لمقام العقل عند الإخوان. لقد أصاب إخوان الصفاء من الرقي الفكري حظًا وافرًا كما قال الأستاذ دي بور. ومن يطلع عليها يجد أن هناك دعوة صريحة إلى استعمال العقل وإنعام النظر وإعمال الفكر. وقد وردت هذه الدعوة في مواضع كثيرة كقولهم:«واعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه، بأنك إذا أنعمت النظر بعقلك وفكرت برويتك وتأملت أوامر الناموس ونواهيه وأحكامه..»، وكانوا يتذاكرون في مجالسهم في العقل والمعقول. ومن هنا يتبين أنهم كانوا يعتمدون في مذاكراتهم على النظر

والبحث ويدعون إليهما وإلى وضع العقل موضعاً ممتازاً . وطلبوا من أتباعهم «.. أن لا يعادوا علماً من العلوم.. ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا، هو النظر في جميع الموجودات بأسرها، الحسية والعقلية من أولها إلى آخرها..». ونظروا إلى القوة المفكرة على أنها أفضل قوى النفس، لأنها تؤدي إلى المعرفة. وبحثوا في العقل وأقسامه، وعنوا به، وقالوا «إن العقل، فضله إنّما هو من قبل عقله لا من جهة النفس. لأن سائر الحيوان لها نفوس أيضاً، فكفى بهذا دليلاً على أن العقل أشرف من النفس..». وذهبوا إلى أكثر من ذلك، فقالوا :إن العقل أشرف الموجودات وأفضلها بعد الباري عز وجل، وإنه نوعان: غريزي ومكتسب».

وورد أيضاً في الرسائل بأن العقل اسم مشترك يقال على معنيين: أحدهما ما يشير الفلاسفة إلى أنه موجود اخترعه الباري عز وجل، وهو جوهر بسيط روحاني. والمعنى الآخر، ما يشير جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس التي فعلها التفكير والروية والنطق والتمييز والصنائع. وعلى رأي جماعة الإخوان، أن العقل هو فيض من الباري عز وجل. وفوق ذلك، كانوا ينظرون إلى الذي لا يخلص للحق ولا يخضع له بأنه العاصي، فقد ذموه، واعتبروه عدواً لله تعالى فقالوا «..

واعلم ياأخي.. بأن المتكبر عن قبول الحق عدو للطاعة. وقد قيل إن الطاعة هي اسم الله الأعظم..». ويطالب الإخوان بأن لا يتمسك الإنسان برأيه، بل عليه أن يسعى إلى رأي أفضل، وأن عليه أن يكون منصفاً عادلاً فيبين الحق لصاحبه. جاء في أحد فصول الرسالة الأولى في الآراء والديانات« ..فاعلم أن الحق في كل دين موجودوعلى كل لسان جار.. فاجتهد يا أخي أن تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده أو مماهو متمسك به..». وقد جعلوا العقل في رسائلهم الحكم والرئيس. وطالب الإخوان في رسائلهم أن ينزل الإنسان على حكم العقل لا على أقوال القائلين. واعتبروا المنطق ميزان الفلسفة وأداة الفيلسوف. وجاء في الرسالة الأولى في الآراء والديانات في أحد فصولها، ما يدل على أن الإخوان قد جاهروا برأيهم في عذاب النار، وقالوا بفساد الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذب. وهم يرون في هذه الاعتقادات أموراً لا يليق بالعقلاء أن يعتقدوها، فضلاً عن عقول الحكماء.. وأن العقل لا يقرها ولا يقبلها.

## الباب الثاني: الاجتهاد في الإسلام

لقد حثّ القرآن وحثت الأحاديث على الاجتهاد ولا سيما في المسائل الشرعية، فالإسلام يجمع بين الدين والشريعة. والاجتهاد كما جاء في تاريخ التشريع

الإسلامي للخضري» هو بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي مما اعتبره الشارع دليلاً وهو الكتاب والسنة. والذي لا شك فيه أن الدعوة إلى الاجتهاد هي دعوة لحرية العقل وحرية الرأي وتدعيم لهما. ويرى بعض الأئمة من الفقهاء ورجال الدين «.. أن من أصول الإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض..». وذهب بعض المفكرين العرب والمسلمين إلى أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها».. وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس..» كما يقول ابن رشد في (فصل المقال). وذهب بعض المفكرين والفلاسفة من العرب إلى القول بشرعية التأويل «.. فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان ممن سكت عنه فلا تعارض هناك. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هناك. وإن كان مخالفًا طلب هناك تأويله. ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ في الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. بهذه الأصول وتلك الآراء في القياس العقلي والتأويل أينعت حرية العقل والرأي في أكثر عصور الإسلام. ومن هنا نشأ في الإسلام القياس والاجتهاد في الرأي. ولقد دعا الغزالي إلى الحكم بالاجتهاد والرأي. وتتجلى دعوته هذه في كتابه (المنقذ من الضلال) عند بحثه في الأخذ على الباطنية. وفي ذلك يقول: «.. بقي قولهم كيف تحكمون في ما لم تسمعوه؟ أبالنص- ولم تسمعوه. أم بالاجتهاد والرأي- وهو مظنة الخلاف؟ فنقول: أن يحكم بالنص عند وجود النص، وبالاجتهاد عند عدمه. ولم يقف الأمر عند هذه الحدود، بل نجد أن الفقهاء قد أوجبوا الاجتهاد وقالوا إنه واجب على كل عالم قادر عليه. ويرى الفقهاء - فوق ذلك- أن التقليد الأعمى باطل في الشريعة. لقد أقام الفقهاء القياس والاجتهاد على قواعد منطقية علمية. وقالوا إن القياس لا يعتبر صحيحًا إلا إذا استوفى شروطًا معينة. إذا سار في إطار من الكفاية والقدرة على الاستنباط والاستدلال، وتقيد بالمصلحة العامة والعدل الحقيقي والخير المطلق.

ومن الحق أن أذكر أن الاجتهاد في العصر العباسي الأول كان يساير روح العصر ومقتضياته. وكان في واقع الأمر يتغير مع المصلحة والعدل. وفي أواخر الدولة العباسية، رأى الفقهاء ولا سيما السنيون منهم سد باب الاجتهاد. ولهذا نجد أن الفقهاء السنيين قد اكتفوا

بالمذاهب السنية الأربعة، فوقف الاجتهاد. إن المبررات والعوامل التي دفعت الفقهاء السنيين إلى سد باب الاجتهاد قد زالت. فرغم تقدميتهم، فإن الوقوف عندهم استهتار بالعقل واستهانة بحقوقه. قال النبي العظيم»اجتهدوا. فكل ميسر لما خلق له». لقد ظهر في القرن الماضي دعوات إصلاحية، تهدف إلى فتح باب الاجتهاد على أساس مسايرة روح العصر ومراعاة مقتضيات التقدم والتطور. وفي رأي جمال الدين الأفغاني أن لا موجب لسد باب الاجتهاد، وأنه إذا كان المتقدمون قد سمحوا لأنفسهم أن يخالفوا قول من تقدم فاستنبطوا وقالوا ما يتفق وزمانهم، فلمَ نقف؟ ولم لا نسير على طريقهم نستنبط كما استنبطوا، ونقول ما يوافق زماننا. وسار على غرار الأفغاني الشيخ محمد عبده فكان في فتواه ومقالاته وتفسيره مجتهداً. ودعا إلى فتح باب الاجتهاد ومراعاة روح العصر، وقد أدرك أن العلم هو ما ينفع الناس ويجب أن يقوم على هذا الأساس.

والأستاذ الشيخ الإمام محمد عبده يطالب باستعمال الفكر والبصيرة في الدين. ويرى الأستاذ الإمام أن الفكر الصحيح يوجد الشجاعة. ومن علماء الدين المحدثين الذين دعوا إلى الاجتهاد بحرارة وحماسة الشيخ عبد العزيز جاويش. فقد كان يرى في سد باب الاجتهاد حجراً على العقول. ويعجب من الذين يقولون بعدم جواز الاجتهاد» .. وإلا فكيف عمُوا عن قوله تعالى-ولقد يسرنا-سهلنا-القرآن للذكر-للتذكر-فهل من مذكر-أي فهل من طالب علم منه ومتفهم له فيعان عليه. وجماع القول: إن الاجتهاد واجب على المستوفين شروطه. والشرع يدعو للتفكير وإعمال العقل، ويحمل على التقليد الأعمى والتقيد بالأقدمين. والإسلام يدعو إلى فتح أبواب الاجتهاد، والأساس فيه: العقل والمصلحة العامة والخير المشترك. ولا يتم تقدم للعرب والمسلمين إلا إذا كان للعقل مجال في أحكام الفقه، وكان الدليل والقائد في الاجتهاد.

**الباب الثالث: سلطان العقل عند المعتزلة**

كان المعتزلة دعاة عقيدة وقادة الحرية في الرأي ومن أعظم المصلحين الدينيين الذين ظهروا في القرن الثاني للهجرة. قالوا بسلطان العقل وآمنوا به فأطلقوا له العنان وجعلوه حكماً في كل شيء. وقد أجاد الأستاذ (أحمد أمين) في وصفهم بقوله»..لقد قرروا سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لايقر للعقل بسلطان». وقالوا».. بحرية الإرادة وغلوا فيه أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته..» وفي رأيي (المؤلف) أنه لو سادت تعاليم المعتزلة في

هذين الأمرين بين المسلمين إلى اليوم، لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي وقد أعجزهم التسليم وشلّهم الجبر وقعد بهم التواكل..»، وفي أقوال بعض المتكلمين من المعتزلة ما يدل على أنهم قد وضعوا الأسس التي بنى عليها فيما بعد (علم الكلام). كما كان المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية لتأييد نزعاتهم وآرائهم. ووصل تمجيد المعتزلة للعقل حدًّا دفعهم إلى محاولة إخضاع النقل للعقل، وقالوا«إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل». ورفضوا كل حديث يخالف العقل. قال المعتزلة بسلطان العقل وتحرره من سلطان القدر. فذهبوا إلى«أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ومستحق ما يفعله ثوابًا وعقابًا في الدار الآخرة. كما ذهبوا إلى أنه لا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمر به ويحكم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه...». فالمعتزلة لم يأخذوا بنظرية (الجبر)، وقد نفوا القدر بشدة. وهم بنفيهم القدر عن أفعال العباد الاختيارية المكتسبة«..قد أصابوا هدفين وحققوا غايتين...». فقد نفوا الظلم عن الله تعالى ودافعوا عن العدالة الإلهية من جهة. وأعلوا من شأن الحرية الإنسانية من جهة أخرى.

وقال المعتزلة: إن الله والعالم سائران «على قوانين العدل ألزم الله بها الإنسان والتزم هو بها..» فتقيد بقوانين يخضع لها في معاملته المطيع والعاصي، وفي دخول الجنة والنار وفوق كل ذلك فقد كانت النزعة العقلية هي الغالبة على المعتزلة حتى أن بعضهم قرر ديانة عقلية خاصة استنبطوها من أساس الأديان الثلاثة السماوية، ومن التعاليم الدينية عند الفرس والهنود، ومن الآراء الفلسفية الشائعة في زمانهم.

وفسَّر المعتزلة القرآن الكريم على أساس العقل، واعتمدوا على المعقول أكثر من اعتمادهم على المنقول. كذلك اعتمدوا في طرقهم التفسيرية على الفروض المجازية في الكلام، وقد رأوا في ذلك كله ما يحقق غرضهم من تفسير القرآن تفسيرًا عقليًا. وجماع القول إن أعمال المعتزلة التفسيرية«...التي توجهت إليها جهودهم الشريفة في حماية كلام الله صيّرتهم إلى الشكّاك على أساس التعقل. فظهر في المعتزلة مفكرون من الطراز الأول مثال (واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد). وكان (أبو الهذيل العلاف) من أبرز رجال المعتزلة وهو شيخها ومقدّم الطائفة ومُقرُّ الطريقة والمناظر عليها..» وكان يرى«..أن الإنسان مكلف بالأشياء التي يستطيع العقل التمييز فيها بين الخير والشر ولو لم تصل إليه أوامر الشرع، وأن قصّر في ذلك استوجب العقوبة...».

ومن أئمة الاعتزال والنظام الذي «طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة».. وانفرد عن أصحابه بمسائل عديدة، منها ما يتعلق بالقدر والإرادة وأفعال الباري والنفس والروح والجوهر، ومنها ما يتعلق بإعجاز القرآن والإجماع والوعد والوعيد. وقال «إن المفكر إذا كان عاقلاً متمكنًا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال..». وقال النظام: إن الله خلق الناس والحيوانات والنباتات وسائر الموجودات دفعة واحدة وفي وقت واحد وأكمن بعضها فوق بعض، فالتقدم والتأخر وإنما يقع في ظهورها من مكانها لا في خلقها..». وينكر الإجماع بقوله «إنه غير ممكن والعلماء متفرقون في الأمصار على النحو الذي نشاهده..» ويعيد عن الخرافات، يبحث الأمور بعقله في هدوء وطمأنينة ويحارب أوهام العوام.

ومن المقدّمين في الاعتزال (الجاحظ). فقد كان واسع الاطلاع على لغة العرب وأشعارهم وأخبارهم متمكنًا في العلوم الدينية والقرآن والحديث والمذاهب الكلامية. طالع كثيرًا في الفلسفة اليونانية وإلهياتها وأخذ عنها، كما أخذوا، واقتبس من تراث الهند وفارس. وقد أكد ذلك بقوله «..وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان.. وحولت آداب الفرس.. وقد نقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة.. حتى انتهت إلينا وكنا آخر من ورثها ونظر فيها..» وهو أعظم رجل أخرجته مدرسة النظام. فيلسوف طبيعي سار على غرار النظام في منهج البحث وتحرير العقل. مخلص للحق محب للمعرفة شغوف بالصدق والإنصاف. كان يؤمن بأن العلم (مشاع) ليس ملكًا لأمة دون أخرى. يقول في ذلك «.. وهذا كتاب -الحيوان- تستوي فيه رغبة الأمم وتتشابه فيه العرب والعجم» لأن وإن كان عربيًا أعرابيًا وإسلاميًا جماعيًا، فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة، وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة..».

وله آراء قيمة في العقل والإرادة، فالإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء. وهو يرى «إن لا فضل للإنسان إلا بالإرادة، وأن الأفعال تصدر عنه بالطبع، وإن كان علمه اضطراري يأتيه من الله..». وقال أيضًا «بالقدر خيره وشره من العبد ويسلطان العقل..».

إن إحياء روح المعتزلة في إعزاز العقل وتمجيده واعتباره الحكم والدليل، يوجد الجرأة ويفتح الآفاق أمام الفكر ويدفع إلى إعمال العقل وتحريكه.. فإذا سادت روح المعتزلة الناس. كان الناس والجماعات في

علاقاتهم مع بعضهم على غير ما هم عليه من تباغض وأنانية ومطامع، فتزدهر القيم الخلقية والإنسانية وتسود المبادئ التي تؤدي إلى التقدم والإنتاج والإثمار.

**الباب الرابع: مقام العقل عند بعض الفلاسفة والحكماء**

سنركز في هذا الباب على مقام العقل عند بعض الفلاسفة والحكماء وأثر ذلك في نتاجهم. وقد اخترنا اثني عشر عالمًا وفيلسوفًا وحكيمًا من المقدمين العرب في تاريخ تقدم الفكر وهم:

- **الكندي:** اشتغل الكندي في الفلسفة، وله فيها تصانيف ومؤلفات جعلته من المقدمين، ويعتبرها المؤرخون نقطة تحول في تاريخ الفكر العلمي عند العرب، ويعترف الأقدمون بأثره في الفلسفة وفضله عليها. والكندي إمام مذهب فلسفي إسلامي في بغداد كما يقول (ماسينيون). وقد أثرت الفلسفة على اتجاهات تفكيره. وله منهج خاص به «.. يقوم أولاً على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديدًا دقيقًا بحيث يتحرر المعنى ..». وكذلك يقوم منهجه على ذكر المقدمات، ثم يعمل على إثباتها على منهج رياضي استدلالي. للكندي أثر كبير في العقليات. وقد وضع نظريته في العقل، دمج فيها آراء اللذين سبقوه من فلاسفة اليونان بآراء له، فجاءت نظرية جديدة، تدل على اهتمام العرب والمسلمين بالعقل إلى جانب البحوث العلمية الواقعية.

- **الرازي:** لقد خصص أبو بكر الرازي الفصل الأول من كتابه «الطب الروحاني» في فضل العقل ومدحه». فهو يعتبر العقل أعظم نعم الله،وأنفع الأشياء وأجداها علينا «.. فبالعقل فضلنا على الحيوان حتى ملكناه وسسناه، وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها.. وبالعقل أدركنا جميع مايرفعنا.. ونصل إلى بغيتنا ومرادنا ..». واستطاع الإنسان بالعقل أن يسخر الطبيعة لمصالحه ومنافعه، وفي كشف المستور، ومعرفة البعيد. ويرى الرازي أن الإنسان بالعقل توصل إلى معرفة الله فقال في ذلك: «..وبالعقل وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا ..». ويخرج الرازي من ذلك كله بمطالبة الإنسان أن يمجد العقل وأن يحله المحل اللائق وأن يُرجع إليه، ويعتبر الحكم والمعتمد.

- **الفارابي:** للفارابي «رسالة في العقل» أوضح فيها العقل «الذي يقول به الجمهور في الناس إنه عاقل». والعقل «الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل أو ينفعه العقل». والعقل الذي يذكره الأستاذ أرسطاليس في كتاب البرهان». والعقل «الذي يذكره في المقالة

السادسة من كتاب «الأخلاق». والعقل «الذي يذكره في كتاب النفس». والعقل «الذي يذكره في كتاب مابعد الطبيعة». ويخرج (دي بور) من دراسته لفلسفة الفارابي وآرائه بالقول الآتي: «... كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء الخلود، وكان ملكًا في عالم العقل...»

**- ابن سينا:** كان ابن سينا يقدس العقل، ويرى فيه أعلى قوى النفس. وفي الإنسان عقل عملي. «... وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهورًا اعتياديًا، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا إدراكًا خالصًا. والعقل لايترك قوى النفس الدنيا في مكانها بل هو يرتقي إليها...». والعقل يقاوم الوقوف في ويعمل على الارتقاء، ويقوي النفس، ولهذا قال ابن سينا بسلطان العقل. وقد تغلب هذا السلطان على سلطان الروح، حتى أنه يرى في العقل سبيلاً إلى الوصول إلى الملكوت.

**- البيروني:** يرى البيروني «أن العلم اليقيني لايحصل إلا في إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي...»، وهذا على ما يظهره هو الذي سيطر على طريقة البيروني وفلسفته. ومن هنا كان ينهج نهجًا علميًا تتجلى فيه دقة الملاحظة والفكر المنظم. ويمكن الخروج من أقواله ورسائله أنه يؤمن بإنسانية العلم وبالوحدة الشاملة التي يؤدي إليها العلم، فيوحد بين العقول ويزيل التنافر بينها، ويقرب بعضها من بعض ويدعو إلى التفاهم على أساس المنطق والحقيقة.

**- أبو العلاء المعري:** جعل المعري من العقل إمامًا ونبيًّا يصدع لقراراته ويتقيّد بأحكامه. وقد دعا إلى تحكيم العقل في كل شيء وإلى طاعته ففي ذلك الرحمة والخير. يقول في ذلك:

**أيها الغرّ إن خصصت بعقل**

**فاسألنه فكل عقل نبي.**

ويطلب المعري أن لايقبل الإنسان إلا ما يأتي به العقل فهو المرجع وهو المصدر الأساس يقول:

**نكذب العقل في تصديق كاذبهم**

**والعقل أولى بتصديق واكرام.**

وطالب أبو العلاء الإنسان بأعمال الفكر وتشحير العقل، فيه ينكشف النهج القويم، وتتجلي الحقيقة . يقول :

**تفكر فقد حار هذا الدليل**

**ومايكشف النهج غير الفكر.**

**- ابن حزم الأندلسي:** ابن حزم أروع مثال للعالم والمفكر الذي عانى في سبيل الفكر والعقل ماعانى، فصبر وصمد وبقي حيًّا في كتبه ومؤلفاته. وفي رأيه أنه لايجوز لمن يملكون أدوات الاجتهاد والعقل

أن يقلدوا إمامًا في كل مايقول «أو كل ما قال وقرر من غير ترجيح بدليل على دليل». وهو صاحب رأي مستقل يأخذ بالعقل ويخالف بالعقل يجلي ذلك في كتابه «الفصل في الملل والنحل والأهواء» بشأن النجوم وأثرها في الناس وهل تعقل .. ومن هؤلاء الآراء يتبين ويتضح أن ابن حزم لايأخذ رأيًا إلا بعد أن يمحصه ويسلط عليه العقل والبرهان. فإن أجازه العقل وأمكن البرهنة عليه أخذ به، وإلا فهو غير مقبول لديه.

- **الغزالي:** لقد وصل الغزالي من دراساته الفلسفية إلى أن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفًا الغطاء عن جميع المعضلات. بل العودة دائمًا إلى الوحي والقلب. إلا أنه كان يمجد العقل ويرى فيه منبع العلم ومطلعه وأساسه، وكان ينقد آراء العقل بالعقل، كما فعل مع فلاسفة اليونان.

- **ابن باجة:** ابن باجة فيلسوف بنى فلسفته العقلية على الرياضيات والطبيعيات. وهو يرى في بحثه عن الحقيقة والعدل أنه يمكن نيلها بالأفعال الصادرة عن الروية «وتنمية القوى العقلية تنمية خالصة من القيود.». «وكان يرى في نفسه أنه وحدة عقلية..». وعلى الإنسان المتوحد أن يجعل للتفكير والعقل التأثير الأول في حركاته ونواحي نشاطه.

**ابن طفيل:** من يقرأ قصة «حي بن يقظان» يجد أنها في الواقع تبحث في تطور عقل الإنسان تطورًا طبيعيًا من حالة التحسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي، وكيف يستطيع الإنسان دون معونة من الخارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي، ويهتدي إلى معرفة الله وخلود النفس.

-**ابن رشد:** أوقف مذهبه على الأخذ بالعقل، فنشأ مذهب الرشدية. والذي يرى فيه ، أن كل ما أدى اليه البرهان والعقل وخالفه ظاهر الشرع، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل. حتى أنه دعا إلى تأويل الإجماع إذا كان الإجماع يخالف العقل والنظر البرهاني. وله مذهب في العقل امتاز به على غيره، وبناء على تجديد فلسفة أرسطو وقد ورد رأيه مفصلاً في العقل في مقالته «في النفس» . ومنها يتضح أن الكمال الأعلى يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنيا والشهوات بعد تكميل العقل المفكر. ولايرى شيئًا خالدًا سوى العقل الفعال العام. والمعلومات التي تصدر عن العقل الفعال العام، ولاتفنى بأجمعها، وإن كانت العقول التي تتلقاها تفنى.

- **ابن خلدون:** كان ابن خلدون يرى أن الأقيسة المنطقية لاتتفق مع طبيعة الأشياء المحسوسة، ذلك لأن هذه المعرفة لاتتسنى

إلا بالمشاهدة. ويرى ابن خلدون في العقل أنه من نعم الله، ميز به الإنسان على المخلوقات، وأن الإنسان يستطيع أن يستنبط سنة الله في خلقه بقوة هذا العقل. ويقول في ماهية العقل: «بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لاكذب فيها، غير أنك لاتطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية «فإن ذلك طمع في محال..».

## الخاتمة

### رأي وتوجيه:

الآن.. وقد أتينا ختام الكتاب لابد لنا من التركيز على نقطتين هامتين: الأولى تتصل بماضي الغرب، والثانية تتعلق بحاضر العرب، فالنقطة الأولى تدور حول أثر الطريقة العربية على الغرب، وهي الطريقة التي سار عليها العرب وفلاسفتهم وعلماؤهم في تمجيد العقل وفي الاعتماد عليه واعتباره الدليل والحكم والقائد. وقد مهدت هذه الطريقة إلى عصر النهضة وبعث أوروبا الجديدة. ولقد خرج الدكتور (لويس برنارد) من دراساته بأن أوروبا تحمل دَيْنًا مزدوجًا للعرب. في المحافظة على الميراث الفكري والعملي الذي خلفه اليونان، وتوسعوا فيه ونقلوه إلى أوروبا. وفي تعليم أوروبا طريقة جديدة للبحث، وضعت العقل فوق السلطة، ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة. أما النقطة الثانية فهي تتصل بحاضر العرب ونهضتهم الحديثة، ذلك أن العرب في هذا العصر هم بأشد الحاجة إلى الروح التي تجلت في التراث العربي الإسلامي. إن هذه الروح هي التي تنير الطريق لحل المشاكل العديدة التي تجابه العرب في هذه الأيام، وتعوق سيرهم. هي التي يجب أن تسود المجتمع العربي.

❖ ❖ ❖

## إصدارات

❖ «ظلال الكلام» صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية، الكتاب الأول ضمن مجموعة الأعمال الكاملة للأديب والشاعر الأستاذ فايز خضور، تحت عنوان: ظلال الكلام: مختارات نثرية مابين /١٩٦٥-٢٠٠١/. الكتاب من إصدارات عام /٢٠٠٣/ . يقع في /٢٥٣/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه مجموعة من الأعمال النثرية المختارة، التي نوّه عنها المؤلف بقوله: وجود مثل هذا الكتاب، ليس من قبيل التراكم الكمي، لأنه يكتسب أهمية استثنائية بالنسبة لي، كشاعر مكرس، حيث يضيء الجوانب الهامة من شقائي الحياتي والأدبي من كتابة للنص أو التعليق على نصوص لزملائي أو إبداء مايشبه الرأي أو الموقف من الشعر والوجود ومجتمع القصيدة العربية الحديثة وملامسات أو مقاربات أخرى تقف عونًا للناقد والدارس

والمتذوق، على التمكن من تناول ماقدمته من جهد، في أقصى الممكن إلى جانب ماتقدم تبرز الحوارات والمكاشفات لتغني فضاء الوجه الآخر من إبداع الشعر.

❖ **غودار يكتب عن غودار:** ضمن سلسلة الفن السابع، وبمناسبة انعقاد الدورة الحالية لمهرجان السينما، أصدرت وزارة الثقافة مجموعة من الكتب كنا قدمنا البعض منها في أعداد سابقة. كتاب تحت عنوان «غودار يكتب عن غودار». قام بترجمته إلى العربية الأستاذ المترجم «عبد الله عويشق». يحمل الكتاب الرقم /٦٦/ في سلسلة إصدارات الفن السابع. يقع الكتاب في /٣١٨/ صفحة من القطع الكبير. جاء في متنه: يقول جان- لوك غودار في إحدى المقابلات معه مؤكداً: كانت دفاتر السينما مقرنا الوحيد. وقد ترددت عليه أكثر من الآخرين تقريباً. كنا نذهب بدءاً من الثانية بعد الظهر إلى الدفاتر، ثم إلى إحدى دور العرض السينمائي، وعقب ذلك نعود في المساء. سنجد في هذا الكتاب معظم تلك المقالات التي كان بعضها بمثابة بيانات للموجة الجديدة.

❖ **لأعراس اللوز والثريا:** ضمن سلسلة من الشعر العربي، صدر حديثاً عن وزارة الثقافة السورية، ديوان «لأعراس اللوز والثريا» للأديب الشاعر «محمود مفلح البكر». يحمل الديوان الرقم/ ١٢٩/ ضمن هذه السلسلة. ويقع في /٧٨/ صفحة من القطع الوسط. والأديب الشاعر «محمود مفلح البكر» عضو اتحاد الكتاب العرب، ومدير تحرير مجلة «الطليعي» وله مجموعة من الأعمال في مجال النقد الأدبي والتوثيق للذاكرة الفلسطينية .جاءت قصائد الديوان تمتح من شعر التفعيلة، وتجوس داخل الهم الفلسطيني والعربي المعاصر. لتوثيق لذاكرة آتية لاريب فيها.

❖ **عالم محمد عمران الشعري:** صدر حديثاً عن وزارة الثقافة السورية كتاب تحت عنوان «عالم محمد عمران الشعري». لمؤلفه الباحث الدكتور «خليل الموسى». هو الناقد المتخصص والدارس لمدارس النقد الأدبي الحديث وتياراته في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق وصاحب مؤلفات عدة عن أعلام الحركة الشعرية العربية الحديثة والمعاصرة. يقع الكتاب في /٣٦٠/ صفحة من القطع الكبير. ضم بين دفتيه مقدمة وخاتمة وثلاثة أبواب بحثيه تضمنت مجموعة من الفصول التي تبحث في عوالم الشعر لدى الشاعر الراحل محمد عمران. وقد قسم الباحث أبواب بحثه إلى الملامح الموضوعاتية في عالم محمد عمران الشعري والملامح الفنية في عالم محمد عمران الشعري والتجريب والتطور والتجديد في عالم محمد عمران الشعري.

❖ **في هزيم الريح:** صـــدر عن وزارة الثقافة السورية ضمن سلسلة «من الشعر العـربي» ديوان تحت عنوان «في هزيم الريح» للأديب الشاعر الدكتور «ثائر زين الدين». يقع الديوان في /١٤٢/ صفحة من القطع الوسط. ضمَّ بين دفتيه مجموعة من القصائد ضمن شعر التفعيلة. والأديب الشاعر الدكتور ثائر زين الدين. أديب وشاعر، عضو في اتحاد الكتاب العرب، جمعية الشعر. له مجموعة من المؤلفات والدواوين الشعرية من أعماله: «لما يجيء الماء بعد»، مجموعة شعرية، (وزارة الثقافة - ١٩٩٦). و«أناشيد الشعر المنسي» مجموعة شعرية، (وزارة الثقافة، ١٩٩٨). إضافة إلى دراسات أدبية أخرى وترجمات عن اللغة الأجنبية.

❖ **كتاب المقارنات:** ضمن إصدارات وزارة الثقافة لسلسلة (الفن السابع) صدر حديثًا كتاب تحت عنوان: «كتاب المقارنات: حوارات مع تاركوفسكي». الكتاب يحمل الرقم/٦٨/ ضمن إصدارات هذه السلسلة. قامت بإجراء الحوار (أولغا سوكوروف). وترجمه إلى اللغة العربية الأستاذ المترجم «يونس كامل ديب». يقع الكتاب في /٢٥٣/ صفحة من القطع الكبير. وضم /١٣/ حوارًا حول موضوعات عدة تتعلق بالسينما والحياة وبالفن عمومًا.

❖ **كتاب الشهوات:** ضمن سلسلة الشعر، صدر حديثًا عن وزارة الثقافة مجموعة شعرية تحت عنوان «كتاب الشهوات» الديوان من تأليف الأديب الشاعر «علي سليمان». يقع الديوان في /١١٢/ صفحة من القطع الوسط. والأديب الشاعر «علي سليمان» معاون وزير الثقافة سابقًا. عضو اتحاد الكتاب العرب. له مجموعة من الدواوين الشعرية والدراسات النقدية منها: «الحصار» ديوان شعر (اتحاد الكتاب العرب، ١٩٧٧ دمشق) «إشراقات في الزمن الرخو» ديوان شعر، (وزارة الثقافة، ١٩٨٢ دمشق). الشعر الجاهلي وأثره في تغيير الواقع «دراسة، (وزارة الثقافة /٢٠٠٠/ دمشق).

❖ **سورية: دراسة في الجغرافية السياسية:** ضمن منشورات وزارة الثقافة السورية، صدر حديثًا، كتاب تحت عنوان: «سورية، دراسة في الجغرافية السياسية»، لمؤلفه الباحث في الشؤون العربية والإستراتيجية الدكتور «صفوح الخير». يقع الكتاب في /٣٨٥/ صفحة من القطع الكبير. ضم بين دفتيه /٥/ أبواب بحثية، توزعت على مجموعة من الفصول. إضافة إلى المصادر العربية والأجنبية، وفهرس الجداول والأشكال والملاحق والموضوعات. جاء في مقدمة الكتاب: «تحاول هذه الدراسة أن تتعرف على الملامح الرئيسة لجغرافية الجمهورية العربية السورية،

وترسم لها لوحة متكاملة، تبرز شخصيتها الإقليمية.».

## مجلات ودوريات

❖ **ثقافات**: صدر العدد السادس من مجلة «ثقافات» ربيع/ ٢٠٠٣/. وهي مجلة ثقافية فصلية، تصدر عن كلية الآداب بجامعة البحرين. يرأس تحريرها الأستاذ «علوي الهاشمي». ويشارك فيها نخبة من المثقفين العرب. جاء العدد في /٢٤٤/ صفحة من القطع الكبير، ضم بين دفتيه مجموعة من الدراسات والبحوث. نختار من العناوين: الظهور والتلاشي: الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل (عبد الرحمن التليلي). الخيال الشعري الحر: أسلوبية التعبير اسلوبية البناء (محمد صابر عبيد). لوعة امرئ القيس وقصائد أخرى (علي جعفر العلاق). عرس الزين بين روح الخرافة ونظام الدولة (علي الشرع). خصوصية النسق الأنثوي في الخطاب الشعري المعاصر (وجدان الصائغ). حوار العدد مع الدكتور صلاح فضل. أسئلة الإبداع في مواجهة النمط. قراءة في كتاب سليمان العطار: مقدمة منهجية لدراسة تاريخ الأدب (وفيق سليطين). التجسيد والتشخيص في الفن المغربي (فريد الزاهي). روافد النقد الأدبي (يوسف سامي اليوسف). إضافة إلى مجموعة من النصوص والدراسات الأخرى باللغة الفرنسية واللغة الإنكليزية.

❖ **المجلة التربوية**: صدر العدد/٦٨/ سبتمبر /٢٠٠٣/ من المجلة التربوية. وهي مجلة فصلية تخصصية محكمة تعنى بدعم الفكر التربوي ودراسة المشكلات التربوية واقتراح الحلول لها. وتصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت. ضم العدد مجموعة من الأبحاث والدراسات، منها فاعلية استخدام استراتيجية التعليم التعاوني في تنمية المهارات الاجتماعية (د. لطيفة السميري). تحليل الأسس التقويمية في كتب الجغرافيا في ضوء الأهداف التعليمية (د. فخري حمادين). مدى أهمية تطبيق إجراءات التعرف على التلاميذ ذوي التخلف العقلي واحتياجاتهم التربوية (د. عبد الله الوابلي). بالإضافة إلى أبحاث وملخصات أخرى باللغة الإنكليزية.

❖ ❖ ❖